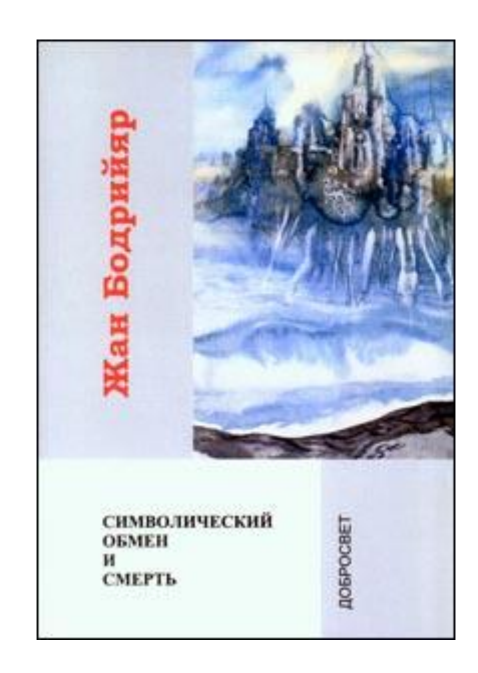
Жан Бодрийяр
Символический обмен и смерть



Добросвет; 2000

Аннотация

Начав свою карьеру как социолог, Жан Бодрийяр (род. в 1929 г.) сегодня является одним из известнейших мировых мыслителей, исследующих феномен так называемого «постмодерна» — новейшего состояния западной цивилизации, которое характеризуется разрастанием искусственных, неподлинных образований и механизмов, симулякров настоящего социального бытия.

В ряду других книг Бодрияра — "Система вещей" (1968), "О соблазне" (1979, "Фатальные стратегии" (1983), "Прозрачность зла" (1990) — книга "Символический обмен и смерть" (1976) выделяется как попытка не только дать критическое описание неокапиталистического общества потребления, но и предложить ему культурную альтернативу, которую автор связывает с восходящими к архаическим традициям механизмами "символического обмена": обменом дарами, жертвоприношением, ритуалом, игрой, поэзией.

Жан Бодрийяр
Символический обмен и смерть

Жан Бодрийяр: время симулякров

Как у своих поклонников, так и у своих критиков Жан Бодрийяр пользуется репутацией уклончивого и двусмысленного мыслителя. Сторонники (особенно американские) «постмодернизма» сопровождают его имя религиозными эпитетами,[1] странно

---

[1] «Жан Бодрийяр выдвинулся как один из самых непримиримых теоретиков постмодерна. Он пользуется положением настоящего гуру во всем англоязычном мире […]. Адепты Бодрийяра восхваляют его как истинный талисман нового постмодернистского мира, как импульс, питающий энергией всю сцену постмодернистской теории, как супертеоретика новейшей пост-современности». — Процитированные слова, в которых сами за себя говорят и термины «гуру», «адепты», «талисман», и молитвенное повторение на все лады волшебного слова «постмодерн», и магический образ «импульса, питающего энергией…», взяты практически

контрастирующими с его атеистическими убеждениями и фактически подразумевающими не столько веру, сколько право пророчески противоречить себе, высказываться неопределенно и безответственно. Поборники (особенно европейские) строгой научности ставят те же самые «вольности» в упрек Бодрийяру, объявляя его врагом здравого рационального мышления.

Даже если французский ученый и мыслитель действительно дает повод к подобной сакрализации (либо положительной, либо отрицательной — сакральное вообще характеризуется амбивалентностью), в его творчестве можно выделить текст, отличающийся вполне однозначной тенденцией; в нем автор ясно занимает позицию, формулирует то, против чего и за что он выступает в современной культуре. Это «Символический обмен и смерть», пятая книга Жана Бодрийяра (он родился в 1929 г.), вышедшая в 1976 году и занимающая пограничное положение в его творчестве: ею ознаменованы окончание его первого, «научно-социологического» периода и попытка выйти на уровень философских конструкций. Здесь впервые имплицитно намечена трехчленная стадиальная схема, в которой появляется место для «постмодерна», хотя само это слово, заимствованное у американских критиков, вошло в словарь Бодрийяра лишь позднее (оп и до сих пор пользуется им с недоверием и часто заключает его в кавычки). Схема включает 1) «первобытное» общество, то есть фактически докапиталистическое общество, 2) стадию «политической экономии», то есть буржуазно-капиталистическую цивилизацию, вместе с ее экономическими и культурными атрибутами, включая соответствующую ей социально-критическую теорию (марксизм), 3) наконец, «нынешнее» состояние вещей, стадию, когда ценности второй стадии растворяются в новой общественной организации, основным признаком которой является универсальное распространение «симулякров». Исторически эта схема довольно расплывчата (так, первая стадия покрывает самые разные этапы социального развития, от родоплеменных образований до античных и средневековых цивилизаций, а вторая имеет тенденцию сжиматься до одного лишь XIX столетия), но формально-логическая динамика прочерчена точно и резко, позволяя определить специфику новых вопросов западной цивилизации в ее «сегодняшнем» состоянии.

Пытаться охватить все эти вопросы в предисловии — бесполезно и безнадежно, ибо Бодрийяр сам пишет о них очень выразительно, а текст его книги чрезвычайно насыщен. Попробуем лучше выделить одну сквозную проблему, которую он в этой работе (как, впрочем, и в других) нигде не ставит отдельно и последовательно, по которая может раскрыть внутреннюю логику его мысли и поставить ее в контекст французской культуры последнего полувека. Это проблема *времени.*

От мифа к симулякру

В разных своих книгах Жан Бодрийяр неоднократно ссылается на Ролана Барта, по главным образом па конкретные его соображения по частным вопросам (социальная семантика автомобиля или, скажем, алеаторный порядок литературной композиции). Между тем влияние, оказанное па пего Бартом, по-видимому гораздо значительнее, о чем говорит уже заголовок его первой книги «Система вещей» (1968), созвучный с названием последней на тот момент книгой Барта «Система моды» (1967), причем обе книги сближаются и методологически, авторы заняты систематическим, строгим описанием «легкомысленных» феноменов потребительского быта. У Барта и Бодрийяра есть и более глубокие сходства — на уровне фундаментальных интуиций, базовых чувствований мира, дающих основу для дальнейших научных и философских построений. Здесь придется вспомнить, и не раз, прежде всего книгу Барта «Мифологии» (1957), которая, кажется, нигде прямо не

наугад из Интернета (http:// cwf.cc.utcxas.cdu/~kellner/pm/ch4.html), из рекламной аннотации к одной из современных американских работ о Бодрийяре. Реклама просто доводит до предельной концентрации атмосферу, реально окружающую французского мыслителя в мировых масс-медиа.

упоминается у Бодрийяра, но это умолчание выглядит «слепой точкой» его текста, бессознательной попыткой не признавать собственного происхождения.

Фундаментальной интуицией бартовских «Мифологий», усвоенной Жаном Бодрийяром, было переживание *неподлинности* мира, данного нам в культурном опыте, его зараженности паразитарными, вторичными идеологическими смыслами. Как известно, этому факту Барт дал семиотическую интерпретацию, показав, каким образом «мифологизация» мира осуществляется благодаря включению первичных культурных знаков (языковых и иных) в коннотативную знаковую систему второго порядка, использующую их первичный, «естественный» смысл как оправдание, «алиби» для своих собственных ценностных значений. Недоверие к иллюзиям «подлинности» и «естественности» стало главной движущей силой и в книгах Бодрийяра, но интерпретация у него иная, более радикальная (как пишет он сам, «радикализация гипотез является единственно возможным методом» — наст, изд., с. 340): вместо *знаков,* предполагающих включенность в процесс коммуникации, передающих от кого-то кому-то определенные сообщения, — каковые могут быть по дороге «перехвачены» и инфицированы другими, чуждыми сообщениями, — оп толкует скорее о социокультурных реальностях как таковых, приобретающих двусмысленный, неподлинный характер; семиотическая проблематика заменяется у пего онтологической, философской. Соответственно и бартовский термин «миф», обозначающий единицу ложного, неподлинного смысла, функционирующего в культуре, Бодрийяр заменяет другим, имеющим философско-онтологическую традицию термином «симулякр».[2]

Первые употребления этого термина, ставшего как бы фирменным знаком бодрийяровских умопостроений, встречаются уже в «Системе вещей», но лишь в книге «Символический обмен и смерть» он получил если не строгую дефиницию, то во всяком случае внутреннюю структуру и систематическое место в ряду других понятий.

Понятие симулякра («видимости», «подобия») — древнее, в европейской философии оно существовало начиная с античности,[3] причем обыкновенно включалось в теологическую схему репрезентации, сформулированную Платоном: имеется идеальная модель-оригинал (эйдос), по отношению к которой возможны верные или неверные подражания. Верные подражания-копии характеризуются своим *сходством* (с моделью), а неверные подражания-симулякры — своим *отличием* (от модели и друг от друга), но общим для тех и других является соотнесенность, позитивная или негативная, с трансцендентальным образцом. Эта платоновская теория симулякра была воссоздана Жилем Делёзом в статье «Ниспровергнуть платонизм», опубликованной в журнале «Ревю де метафизик э де мораль» в 1967 году, как раз за год до выхода первой книги Бодрийяра (а в 1969 году включенной под названием «Платон и симулякр» в книгу Делёза «Логика смысла»), причем воссоздана критически — Делёз выдвинул задачу «ниспровержения платонизма», то есть освобождения симулякров от привязанности к модели и их включения в чисто дифференциальную игру:

---

[2] Словом «миф» Бодрийяр пользуется редко и, в общем, б не очень точном смысле, например «[…] капитал становится сам себе мифом, а вернее алеаторно-недетерминированной машиной, чем-то вроде *социально-генетического кода* […]» (наст. изд., с 129), в процитированном тексте заметна неудовлетворенность автора термином «миф, стремление заменить его какими-то более точными и более оригинальными понятиями. Ближе к бартовский — хотя и здесь бросается в паза парадоксальная деформация — другая формулировка. «Если общество потребления не создает больше мифов [подразумевается — мифических фигур в истории — *С.З* .], то это оттого, *что оно само является собственным мифом»* — Jean Baudrillard, *Lasociйtйdecou-sommation,* Gallimard, 1978 [1970]. p 311

[3] В нескольких книгах Бодрийяра приводится фраза о симулякре, приписанная Екклезиасту: «Симулякр — это вовсе не то, что скрывает собой истину, — это истина, скрывающая, что ее нет. Симулякр есть истина» (см., например: Jean Baudrillard, *Simulacresetsimulation,* Galilйe, 1981, p. 9); нетрудно убедиться, что у Экклезиаста ничего похожего не сказано, гак что эта фраза, равно как и слова «из книги пророка Даниила» в «Символическом обмене…» (наст. изд., с. 235), сама является своего рода симулякром библейской цитаты.

> Проблема касается теперь уже не разграничения Сущности-Видимости или же Модели-копии […]. Симулякр не просто вырожденная копия, в нем кроется позитивная сила, которая отрицает *и оригинал и копию, и модель и репродукцию* .[4]

Эта антиплатоновская программа у Делёза применялась к эстетике, художественному творчеству. Бодрийяр — в этом была новизна его подхода — спустил ее с небес на землю, перенес из сферы чистой онтологии и эстетики в описание современной социальной реальности: то, чего не мог помыслить Платон и к чему еще только стремятся современные художники в попытках подорвать платоновскую схему репрезентации, — это, оказывается, уже реализовано в действительности, которая в массовом количестве вырабатывает самодостаточные, независимые от трансцендентных образцов симулякры и все больше формирует из них жизненную среду современного человека.

В «Символическом обмене…» Бодрийяр предлагает историческую схему «трех порядков» симулякров, сменяющих друг друга в новоевропейской цивилизации от Возрождения до наших дней: «подделка — производство — симуляция».

> Симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка — на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка — на основе структурного закона ценности (нуаст. изд., с. 111).

В этой трехчленной схеме можно заметить асимметрию, связанную с неоднородностью *объектов,* которые становятся «моделями» для симулякров: если подделка (например, имитация дорогих материалов в платье или архитектурном убранстве) и производство (изготовление серийных, идентичных друг другу промышленных изделий) касаются материальных *вещей,* то симуляция, как о том говорит языковое употребление данного слова, применяется скорее к *процессам* (симуляция поступков, деятельности) или символическим *сущностям* (симуляция болезни и т. п.). Такая историческая эволюция симулякров любопытно напоминает личную эволюцию Жана Бодрийяра, который от социологической критики вещей постепенно перешел к критике абстрактных сущностей, циркулирующих в обществе. В его «Системе вещей» уже упоминался «симулякр природы», обозначающий Идею Природы и искусственно создаваемый в своем быту отпускником; или «фантазм сублимированной подлинности», симулякр Истории, столь же искусственно поддерживаемый в современном доме благодаря вкраплению в него кое-каких фрагментов старинного здания, разрушенного при его постройке;[5] в обоих случаях предметом симуляции являются абстрактные ценности (Природа, История), но опирается она все-таки на конкретно-вещественные, «поддельные» (то есть стадиально более ранние) элементы — яркую окраску предметов отпускного быта, старинные камни, сохраненные в стене новостройки. В «Символическом обмене…» акцент делается уже на чисто действенных аспектах симуляции, где нет ни *вещи* как таковой, ни даже *вещества.* Таков, например, симулятивный ответ при социологическом опросе:

[…] тест и референдум представляют собой идеальные формы симуляции: ответ подсказывается вопросом, заранее моделируется/обозначается им (наст. изд., с. 132).

Или упоминавшаяся в «Системе вещей» модель человека-потребителя — рекламное «вы», искусственный препарат, полученный в результате чисто семантических операций и не имеющий отношения к реальному субъекту:

[…] такое «вы» — всего лишь симулятивная модель второго лица и обмена, фактически это *никто,* фиктивный элемент, служащий опорой дискурсу модели. Это не то «вы», к

---

[4] Gilles Deleuze, *Logique du sens.* Minuit, 1969, p. 302.

[5] См.: Жан Бодрийяр, *Система вещей* , М., Рудомино, 1995, с. 28, 66.

которому обращается речь, а внутрикодовый эффект раздвоения, призрак, возникающий в зеркале знаков (наст. изд., с. 210).

Среди подобных процессуальных, а не вещественных симулякров особенно интересны те, в которых, как и естественно для процессуальных объектов, первостепенную роль играет фактор *времени.*

[…] политическая экономия переживает сама себя в состоянии глубокой комы, зато все эти призраки по-прежнему, бродят в операциональном поле ценности. Быть может, здесь в грандиозном масштабе отзывается закон, отмеченный у Маркса: всякое событие сначала проживает историческую жизнь, а затем воскресает в форме пародии. Разве что для нас обе эти фазы сливаются воедино, так как старая добрая материалистическая история сама стала процессом симуляции, не даст больше возможности даже для театрально-гротескной пародии (наст. изд., с. 94).

«Призрак политической экономии», то есть призрак капиталистического строя, неизбежно вызывающий в памяти (коль скоро рядом упоминается Маркс) еще и знаменитую фразу о «призраке коммунизма», не просто знаменует собой некий странный, не-естественный модус существования абстрактного объекта, но и структурирует его время — история, которая по Марксу повторяется «в виде трагедии, а затем в виде фарса», в своем призрачно-симулятивном варианте уже изначально не развивается, а влачит какое-то посмертное, квазиисторическое и квазивременное существование. На уровне собственно «культурном» с ней сближается историческое прошлое, призрачно сохраняемое в музеях и непрестанно реставрируемое модой «ретро»:

Темпоральность музея характеризуется «совершенством», завершенностью — это специфическое состояние того, что миновало и ни в коем случае не современно. Но мода тоже никогда не современна — она играет на повторяемости однажды умерших форм, сохраняя их в виде знаков в некоем вневременном заповеднике. Мода из года в год с величайшей комбинаторной свободой фабри. кует «уже бывшее» (наст. изд., с. 169–170).

Мода всегда пользуется стилем «ретро», но всегда ценой отмены прошлого как такового: формы умирают и воскресают в виде призраков. Это и есть ее специфическая *актуальность* — не референтная отсылка к настоящему моменту, а тотальная и моментальная реутилизация прошлого. Мода — это, парадоксальным образом, *несвоевременное.* В ней всегда предполагается замирание форм, которые как бы абстрагируются и становятся вневременными эффективными знаками, а уже те, в силу какой-то искривленности времени, могут вновь появиться в настоящем времени, заражая его своей несвоевременностью, чарами призрачного возврата [revenir], противостоящего структурному становлению [devenir] (наст. изд., с. 168).

Сама экзистенциальная ситуация современного человека тоже искажена, вовлечена в парадоксальную симулятивную темпоральность; так, практика искусственного продления жизни и предупреждения смерти всевозможными мерами безопасности фактически ведет к тому, что сама жизнь становится призрачной (о чем смутно догадываются рабочие и автомобильные «лихачи», упрямо саботирующие применение техники безопасности):

Предупреждение смерти ценой непрерывного самоомертвлеиия — такова парадоксальная логика безопасности (наст. изд., с 311).

Борьба со смертью ведет к переносу смерти непосредственно в жизнь, к превращению жизни в «послежитие», «пережиточность», «доживание» (survie) — это, собственно, и есть модус призрачного существования, когда место реальности занимает симулякр, оставивший реальность в далеком, забытом прошлом.[6] Это отчасти сходно со статусом «реального» в психоаналитической теории Лакана (реальное как принципиально недоступный, навеки утраченный объект), но у Бодрийяра особенно важную роль играет именно темпоральность.

---

[6] Так и с изжившими себя политическими орудиями классовой борьбы: «Профсоюзы и партии мертвы, им остается только умереть» (наст. изд. с 79).

С известной точки зрения, его симулякр — не что иное, как особый эффект времени, когда оно утрачивает свой линейный характер, начинает сворачиваться в петли и предъявлять нам вместо реальностей их призрачные, уже отработанные копии.

Темпоральная сущность симуляции осознавалась уже у Платона, который, как показывает Делёз в своей упомянутой книге, выстраивал свою теорию идей и «верных» копий для борьбы с «безумным становлением» в духе Гераклита:

> Чистое, неограниченное становление представляет собой материал для симулякров, поскольку оно уклоняется от действия Идеи, оспаривает одновременно *и* модель, *и* копию.[7]

В более близкую нам эпоху попытку преодолеть время как фактор становления, нарушающий устойчивость качеств и атрибутов, предпринял структурализм: его лозунгом была спациальность, перевод временных категорий в пространственные — будь то пространственность исследовательских конструктов (структур, таблиц и т. д.) или же лишенное временной необратимости, фактически пространственное толкование процессов повествования, понимания, литературной эволюции.[8] Именно к структурализму отсылает понятие «кода», которым регулируется, по Бодрийяру, новейшая форма симуляции (предыдущие фазы развития симулякров не имели такого обобщающего и вместе с тем специфического для них закона: в самом деле, «природный» и «рыночный» законы ценности, которыми они управлялись, вообще говоря, равно касались и симулякров, и реальных объектов). Код — главная категория структурной лингвистики и семиотики, позволяющая упорядочить и редуцировать, свести к квазипространственным формам «безумное становление». Первые работы Бодрийяра, особенно «Система вещей», создавались в момент высшего подъема французского структурализма и своим системным подходом отчасти вписывались в его методологию; выше уже сказано о перекличке «Системы вещей» с вышедшей годом раньше образцово-методологической монографией Барта о моде. Однако уже в той ранней книге Бодрийяра содержался любопытный эпизод, который можно рассматривать как имплицитную полемику со структуральным методом.

Как известно, в качестве одной из важнейших потребительских стратегий по отношению к вещам Бодрийяр рассматривает *коллекционирование.* Деятельность коллекционера — это не просто собирательство, но систематическая манипуляция вещами, их подчинение определенному комбинаторному коду; и вот в подобном психическом проекте автор книги раскрывает бессознательную попытку *упразднить время:*

> Действительно, глубинная сила предметов коллекции возникает не от историчности каждого из них по отдельности, и время коллекции не этим отличается от реального времени, *но тем, что сама организация коллекции подменяет собой время.* Вероятно, в этом и заключается главная функция коллекции — переключить реальное время в план некоей систематики […]. Она попросту отменяет время. Или, вернее, систематизируя время в форме фиксированных, допускающих возвратное движение элементов, коллекция являет собой вечное возобновление одного и того же управляемого цикла, где человеку гарантируется возможность в любой момент, начиная с любого элемента и в точной уверенности, что к нему можно будет вернуться назад, поиграть в свое рождение и смерть.[9]

---

[7] Gilles Deleuze, *op. cit..* p. 10.

[8] См.: С.Зенкин, «Преодоленное головокружение: Жерар Женетт и судьба структурализма», в кн.: Жерар Женетт, *Фигуры: Работы по поэтике,* т. 1, М., изд-во имени Сабашниковых, 1998, с. 22–41.

[9] Жан Бодрийяр, *Система вещей,* с. 81.

Ни здесь, ни вообще в тексте «Системы вещей» Бодрийяр ни словом не упоминает о структуралистской методологии; скорее всего, он и не *думал* о пей, когда анализировал психологию коллекционера. Однако ныне, ретроспективно рассматривая этот фрагмент в контексте методологических дискуссий 60-70-х годов, в нем можно увидеть своеобразную «пародию» на структурализм — на его попытку отменить, «заклясть» время, подменить его чисто пространственной (обратимой, «допускающей возвратное движение») комбинаторикой, которая лишь опосредованно *обозначает* опасно-необратимое биографическое время человека, подобно тому как «старинные» предметы в коллекции, будучи взяты сами по себе, *обозначают* или симулируют время историческое. В научном предприятии структурализма вскрывается регрессивное стремление человека современной цивилизации забыть о собственной смертности — как бы приручить, нейтрализовать ее, «поиграть в свое рождение и смерть». Эта методология оказывается сама вписана в порядок современного общества, из абстрактно-аналитического метаязыка превращается в прямое порождение объекта, который она сама же пытается описывать. Принимая сторону «кода», структурализм невольно вступает в сообщничество с симулякрами, создаваемыми этим кодом.

Но, расходясь со структуралистской методологией, Бодрийяр продолжает опираться на фундаментальные интуиции, из которых исходил структурализм. Его идея «послежития», призрачного существования как основы симуляции, по-видимому, восходит к «Мифологиям» Ролана Барта, к последней главе этой книги, где теоретически характеризуется феномен *коннотации* как производства «мифических» значений.[10] В каждом знаке имеется две инстанции — означающее и означаемое, но означаемое первичного, денотативного знака находится в двойственном положении: с одной стороны, оно представляет собой «смысл» этого первичного знака, а с другой стороны, образует «форму», означающее вторично-коннотативного знака («мифа»). И вот как Барт анализирует эту двойственность:

> […] форма не уничтожает смысл, а лишь обедняет, дистанцирует, держит в своей власти. Смысл вот-вот умрет, но его смерть отсрочена: обесцениваясь, смысл сохраняет жизнь, которой отныне и будет питаться форма мифа. Для формы смысл — это как бы подручный запас истории, он богат и покорен, его можно то приближать, то удалять, стремительно чередуя одно и другое; форма постоянно нуждается в том, чтобы вновь пустить корни в смысл и напитаться его природностью; а главное, она нуждается в нем как в укрытии".[11]

«Отсроченная смерть» первичного смысла уподобляется вампирическому паразитированию «мифа» на теле первичного языка:

> […] миф — язык, не желающий умирать; питаясь чужими смыслами, он благодаря им незаметно продлевает свою ущербную жизнь, искусственно отсрочивает их смерть и сам удобно вселяется в эту отсрочку; он превращает их в

---

[10] Сюда же относятся и мысли Бодрийяра о семиотизации человеческого тела — от погребальных церемоний, помещающих тело умершего в плотную оболочку знаков, до семиотики стриптиза, прямо перекликающейся с соответствующей главой бартовских «Мифологий». Впрочем, и здесь Бодрийяр идет по пути «радикализации гипотез»: если Барт анализировал стриптиз как знаковое «заговаривание», социальную интеграцию опасной стихии либидо, то, по Бодрийяру, сама эротическая привлекательность тела возникает именно как результат его социализации и семиотизации, нанесения на тело некоторой «метки».

[11] Ролан Барт, *Мифологии,* М., изд-во имени Сабашниковых, 1996, с. 243.

говорящие трупы.[12]

Эта отсроченность позволяет вторичному знаку — и господствующему классу, который такие знаки производит, — *порабощать* первичный знак, а вместе с ним и общество, наивно пользующееся его «прямым» значением: словно в гегелевской диалектике Господина и Раба, первичный знак сохраняет продленную жизнь, но зато утрачивает собственную сущность, начинает значить не то, что является его собственным смыслом, а то, чего требует от него Господин. И Бодрийяр, прямо упоминающий этот знаменитый фрагмент из «Феноменологии духа» в своем «Символическом обмене…» (см. наст. изд., с. 102), в другом месте отчетливо связывает темпоральность «отсрочки» с возникновением и существованием любой *власти* — духовной и светской, господствующей и «оппозиционной»:

> Все инстанции подавления и контроля утверждаются в пространстве разрыва, в момент зависания между жизнью и ее концом, то есть в момент выработки совершенно фантастической, искусственной темпоральности […] (наст. изд., с. 273).

Церковь живет *отсроченной вечностью* (так же как государство — отсроченным общественным состоянием, а революционные партии — отсроченной революцией: все они живут смертью) […] (наст. изд., с. 259).

Все эти абстрактно-онтологические суждения подкрепляются конкретным анализом общественного быта. Так, «отсроченность» как темпоральность симуляции[13] уже являлась предметом анализа в «Системе вещей» в нескольких своих непосредственно социальных проявлениях. Во-первых, это уже упомянутое выше коллекционирование: коллекция всегда должна оставаться незавершенной, в ней обязательно должно недоставать какого-то предмета, и этот завершающий предмет (знаменующий собой смерть коллекции и, в некотором смысле, самого коллекционера), все время является *отсроченным* .[14] Во-вторых, это известный феномен запаздывания серийных вещей по сравнению с модным образцом:

> […] чистая серия […] располагается совсем не в актуальной современности (которая, наряду с будущим, составляет достояние авангарда и моделей), но и не в давнем прошлом, составляющем исключительную принадлежность богатства и образованности, — , ее временем является «ближайшее» прошлое, то неопределенное прошлое, которое, по сути, определяется лишь своим временным отставанием от настоящего; это та межеумочная темпоральность, куда попадают модели вчерашнего дня […] таким образом, большинство людей […] живут не в своем времени, но во времени обобщенно-незначимом; это время еще не современности и уже не старины, и ему, вероятно, никогда и не стать стариной […] серия по отношению к модели […] представляет собой утрату времени в его

---

[12] Там же, с. 259. Комментарий к этим формулировкам см. в нашей вступительной статье к указанному изданию «Мифологий» Барта, с. 11–12, 27.

[13] Понятие «отсрочки» разрабатывалось и у других послевоенных французских мыслителей: в художественной форме — у Жан-Поля Сартра («Отсрочка», 1945) и Мориса Бланшо («При смерти», 1948), в спекулятивной форме — у Жака Деррида, чей термин différence, то есть «отсрочка-отличие», прямо упомянут в «Символическом обмене…» Бодрийяра. Представляется, однако, что именно интуиция, выраженная в «Мифологиях» Барта, имела определяющее значение для бодрийяровского понятия симуляции.

[14] «[…] появление конечного члена серии означало бы, по сути, смерть субъекта, отсутствие же его позволяет субъекту лишь играть в свою смерть, изображая ее как вещь, а тем самым заклиная». — Жан Бодрийяр, *Система вещей,* с. 78.

> реальном измерении; она принадлежит некоему пустому сектору повседневности, к негативной темпоральности, которая механически питается отбросами моделей.[15]

Двусмысленное «послежитие» серийных вещей, уже оторвавшихся от «подлинности», сущностной полноты старинных вещей и лишь безнадежно догоняющих остроактуальное существование модных образцов, сопоставимо с тем отсроченно-посмертным псевдобытием, которым в «Символическом обмене…» характеризуются симулякры производства, общественного мнения, Революции, человеческой жизни и смерти как таковой или, скажем (в сфере художественного творчества), автоматического письма сюрреалистов, которое внешне решительно отменяет смысл, а на самом деле «только и живет ностальгией по означаемому» (наст. изд., с. 343). Серийная вещь застряла на полпути между реальностью и идеалом: реальность в ней уже отчуждена от себя самой, уже захвачена чуждым ей смыслом (ориентацией на опережающую ее модель), но никогда не сможет достичь идеальности самой этой модели. У «невещественного» же симулякра по определению нет материального тела, и для него позади остается уже его идеальная сущность, от которой он оторвался и которую он безнадежно стремится догнать. Линейная темпоральность материальных симулякров свертывается в петлю на уровне этих бестелесных подобий, захваченных бесплодным «коловращением репрезентации» (наст. изд., с. 149), головокружительной сменой сущности/видимости,[16] сравнимой с навязчивым повторением при неврозе. Ситуация безнадежной погони здесь усугубляется, так как это погоня за собой, за собственной тенью-моделью, фактически же — за «настоящей», символической смертью, которой «доживающего» лишает паразитирующая на нем социальная инстанция. В результате получается парадоксальная ситуация, которую Бодрийяр в одной из следующих работ обозначил как «прецессию симулякров» — предшествование подобий собственным образцам:

> Территория больше не предшествует карте и не переживает се. Отныне сама карта предшествует территории — *прецессия симулякров,* — именно она порождает территорию […].[17]

В самом деле, если на «подделочной» и «производственной» стадии вещественные симулякры получались путем копирования некоторых реально существующих образцов, то на стадии «симуляции» образцов фактически нет — они отброшены в абсолютное прошлое «утерянных и никогда не бывших объектов», как характеризуется «реальное» в топике бессознательного у Лакана, или, что то же самое, маячат где-то в недосягаемом будущем «воображаемого».[18] Прецессия симулякров равнозначна прецессии следствий, когда следствия возникают прежде причин; в современной экономике примером тому является

---

[15] Жан Бодрийяр, *Система вещей,* с. 126–127.

[16] Ср. бартовскую «вертушку» коннотативного знака, где «означающее постоянно оборачивается то смыслом, то формой, то языком-объектом, то метаязыком, то чисто знаковым, то образным сознанием» (Ролан Барт, *Мифологии, с.* 248).

[17] Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation,* p. 10. В этой формуле существенно употребление столь важного для бодрийяровской темпоральности глагола survivre: «Территория […] не *переживает* […]». При «нормальной» (платоновской) репрезентации модель «переживает» свое подобие, она в принципе долговечнее его; при тотальной симуляции реальность «переживает» лишь сама себя, переходит в состояние «послежития», которым и питается подобие.

[18] «Политическая экономия для нас — это теперь *реальное,* то же самое, что референт для знака: горизонт уже мертвого порядка явлений, симуляция которого позволяет, однако, поддержать «диалектическое» равновесие системы. Реальное — *следовательно,* воображаемое» (наст. изд., с. 86).

коммерческий *кредит,* позволяющий приобретать и потреблять вещи, еще не заработав их, так что «их потребление как бы опережает их производство».[19] И такое опережающее потребление, разрушающее причинность, связано, разумеется, со специфическим искривлением времени, как и в логике «послежития»:

> Невыкупленная вещь убегает от вас во времени, она никогда и не была вашей. И такое убегание вещи соответствует, на другом уровне, вечному убеганию серийной вещи, стремящейся настичь модель […] *Мы вечно отстаем от своих вещей* .[20]

Во французском языке есть специальное выражение для головокружительно-безответственного наступления, безоглядного повышения ставок, симулирующего прогресс, — la fuite en avant, «убегание вперед». Наиболее очевидная в поведении азартных игроков, политиков, предпринимателей («не сумел построить трансформаторную будку — начинай строить вокруг нее завод-гигант»), подобная «фатальная стратегия», как назвал это Бодрийяр в одноименной книге 1983 года, фактически работает и в масштабе всего современного общества, от материально-вещественных до абстрактно-институциональных его аспектов.

Однако «убегание вперед» может мыслиться не только в своей «слабой», *асимптотической* форме — в образе Ахиллеса, пытающегося нагнать черепаху; наряду с этим бесконечно медленным у него есть и бесконечно быстрый, «сильный» вариант — *катастрофическое* время экспоненциального роста или ступенчатой потенциализации. Бодрийяр еще в книге «Общество потребления» (1970) подверг критике оптимистическую идеологию «валового экономического роста»; а в «Символическом обмене…» он отмечает, что неконтролируемый и иррациональный рост происходит не только в собственно хозяйственной области:

> Такую модель продуктивности — быстрый и неуклонный рост экономики, галопирующая демография, ничем не ограниченная дискурсивность — следует анализировать одновременно во всех ее планах (наст. изд., с. 334).

Параллелизмы в описании экономических, социальных и культурных процессов — вообще типичный исследовательский прием Бодрийяра, который еще начиная с книги «К критике политической экономии знака» (1972) стремился свести структуру и эволюцию современного общества к единой порождающей схеме. Например, безреференциальным знакам кибернетических систем соответствуют не обеспеченные устойчивым золотым стандартом, «плавающие» денежные знаки современных валют; лингвистический субъект — такая же небескорыстная историческая фикция, как и субъект экономический; лозунги освобождения производства от капитала и «раскрепощения» бессознательного — также однородные симулякры «революции». Нередко подобные аналогии подкрепляются лексической структурой французского языка: так, во французской традиции психоанализа отмечавшееся еще Фрейдом сходство материальной и «либидинальной экономики» (механизмов бессознательного) давно уже зафиксировано в полисемии слова investissement, обозначающего «вложение» как денег в предприятие, так и психической энергии в некоторый реальный или воображаемый объект.[21]

---

[19] Жан Бодрийяр, *Система вещей,* с. 132.

[20] Там же, с. 131.

[21] По-русски второе значение термина еще с 20-х годов принято передавать словом «нагрузка», или «загрузка». В данной книге для сохранения семантической структуры понятия мы рискнули воспользоваться и в этом значении словом «инвестиция», тем более что Бодрийяр еще и обыгрывает этимологическую

Поскольку разнородные по «материалу» симулякры обнаруживают глубокие структурно-стадиальные сходства, их развитие происходит не как постепенный и неравномерный взаимопереход, а как общая структурная революция — разные сферы общества меняются все вдруг, используя прежнюю форму как материал для симуляции:

> Каждая конфигурация ценности переосмысливается следующей за ней и попадает в более высокий разряд симулякров. В строй каждой такой новой стадии ценности оказывается интегрирован строй предыдущей фазы — как призрачная, марионеточная, симулятивная референция (наст. изд., с. 43).

> Каждый новый порядок симулякров подчиняет себе предыдущий (наст. изд., с. 122).

Это и есть феномен, лишь бегло намеченный в «Символическом обмене…» и несколько глубже объясненный в книге «Фатальные стратегии»:

> Единственное возможное сегодня революционное изменение вещей — это не диалектическое снятие (Aufhebung), а их потенциализация, возведение во вторую, в энную степень […]. В ходу сегодня уже не диалектика, а экстаз.[22]

Это очень важное разграничение, позволяющее понять не только логику симулятивной системы, но и двойственную позицию самого Бодрийяра по отношению к ней. Потенциализация принципиально отличается от диалектики: процесс развития современного общества при всей его конфликтности идет «уже не диалектически, а катастрофически» (наст. изд., с. 71), и «в итоге этого процесса не приходится ждать никакой диалектической революции, это просто разгонка по спирали» (наст. изд., с. 262). «Катастрофический» ход событий — *чисто временное, а не логическое* их развитие: в нем пет логической непрерывности, не происходит диалектического «снятия», так как отсутствует идентичность того, что развивается. Симулякр именно в силу своего нереального, «ненастоящего» статуса не обладает собственным содержательным ядром, которое могло бы конфликтно превозмогать само себя в ходе диалектических революций, — он представляет собой пустую форму, которая безразлично «натягивается» на любые новые конфигурации, так что «интеграция» предыдущей фазы симулякров, о которой упоминает Бодрийяр, ни в коем случае не должна пониматься по аналогии с гегелевским Aufhebung. «Снятие» возможно при развитии и взаимодействии самостоятельных сущностей — но какая же может быть диалектика в отношениях между цифрами или знаками дорожного движения, то есть между объектами сугубо условными, обретающими свое бытие только в соотнесении с кодом?

В этом смысле и следует понимать постоянные у Бодрийяра нападки на диалектику. В своей ранней «Системе вещей» он (как и ранний Ролан Барт) еще допускал существование некоего «пулевого» уровня вещей — уровня технологической функциональности, не зараженной вторичными, социально-психологическими факторами и функциями; в этой книге темпоральность убегающей модели еще характеризовалась как «формальная идеализация процесса превосхождения»,[23] то есть некоторое *искажение* «правильного» диалектического процесса. Напротив, в позднейших книгах он не устает повторять, что

внутреннюю форму французского глагола: «[…] капитал облекает [investit] трудящегося зарплатой как некоторой должностью или ответственностью. Или же он действует как захватчик, который осаждает [investit] город; — глубоко охватывает его и контролирует все входы и выходы» (наст. изд., с. 70).

22 Jean Baudrillard, *Lesstratügiesfatales,* Grasset, 1986 [1983], p. 46.

23 Жан Бодрийяр, *Система вещей, с.* 119–120.

диалектика — вредная иллюзия наподобие марксистской потребительной стоимости вещей, которая на самом деле есть лишь «вырожденная форма меновой стоимости»;[24] это миф «золотого века» политической экономии и орудие властного господства: «в истории мы наблюдаем торжество церкви и диалектики (включая диалектику «материалистическую»)» (наст. изд., с. 267), радикальные же идеи типа фрейдовского «влечения к смерти» существуют только вне всякой диалектики:

> Каждая наука, каждая рациональность живет столько, сколько длится этот раздел [между теорией и практикой. — *С.З.*]. Диалектика лишь формально упорядочивает его, но никогда не может разрешить. Диалектизировать инфра— и суперструктуру, теорию и практику, или же означающее и означаемое, язык и речь — все это тщетные попытки тотализации (наст. изд., с. 360).

Влечение к смерти необходимо защищать от любых попыток редиалектизировать его в рамках каких-либо новых конструктивных построений (наст. изд., с. 268).

Диалектика была способом мышления — и способом бытия и становления вещей — на стадии симулякров первого и второго порядка, еще сохранявших связь с вещами и их идентичностью. На нынешней, третьей стадии эта логика идентичности и подобия (репрезентации) сменяется логикой отличия и означивания (коннотации). В самом деле, коннотация, как ее описал вслед за лингвистами Копенгагенской школы Ролан Барт, являет собой квазидиалектическую процедуру, в ходе которой первичный знак интегрируется вторичным, как бы «снимается» им. Но — именно «как бы». Между первичным, «естественным», и вторичным, «мифическим» значением нет никакого родства, второе не *вырастает* сколь угодно конфликтным образом из первого, а лишь механически *присоединяется* к нему извне; если уж искать виталистские параллели, то отношение двух знаков скорее походит, как уже сказано, на паразитизм или вампиризм. Таковы две принципиально отличных модели знако— и вообще формообразования, смена которых ознаменовала собой границу XIX и XX столетий в европейской культуре.

Последние два столетия диалектику обычно рассматривают как средство социальной *критики.* Так и бартовская модель коннотации, при всей ограниченности своей диалектики, открывает, казалось бы, перспективу преодоления знака-мифа — как в направлении его логической критики, с помощью метаязыка, так и в направлении его творческого «переигрывания», ремифологизации, включения в новую коннотативную схему. О таком полугипотетическом решении писал сам Барт, усматривая тому некоторые примеры в современной литературе (у Флобера в «Буваре и Пекюше», у Сартра в «Некрасове»):

> […] возможно, лучшее оружие против мифа — в свою очередь мифологизировать его, создавать *искусственный миф;* такой реконструированный миф как раз и оказался бы истинной мифологией. Если миф — похититель языка, то почему бы не похитить сам миф? Для этого лишь нужно сделать его исходным пунктом третичной семиологической цепи, превратить его значение в первый элемент вторичного мифа.[25]

Учитывая важность бартовских «Мифологий» в идейной структуре бодрийяровского «Символического обмена…», есть основание видеть в предисловии к этой последней книге

---

[24] См.: Jean Baudrillard, *La gauche divine,* Grasset, 1985, p. 21. Тем более ошибочно, утверждает Бодрийяр, ретроспективно проецировать эту современную иллюзию на первобытное мышление: «В первобытных обществах нет *способа производства и вообще производства.* » первобытных обществах *нет диалектики,* в первобытных обществах *нет бессознательного»* (Jean Baudrillard, *Lemiroirdelaproduction,* Folio Essais, 1994 (Galilée, 1973], p. 31).

[25] Ролан Барт, *Мифологии,* с. 262.

прямую полемику с Бартом, хотя имя его здесь и не названо. Бодрийяр оценивает идею «превзойти систему в симуляции» (наст. изд., с. 45), то есть построить из социально наличных симулякров свои собственные, творческие и субверсивные:

> Симулякрам третьего порядка следует […] противопоставлять как минимум столь же сложную игру — а возможно ли это? […] Может быть, изобретать симулякры логически (или алогически) высшего порядка, более высокого, чем нынешний третий, выше всякой детерминированности и недетерминированности — но будут ли это еще симулякры? На более высоком уровне, чем код, пожалуй, оказывается одна лишь смерть […] (наст. изд., с. 44–45).

В игре надстраивающихся друг над другом подобий («гиперреальности», «транcполитики» и проч.) господствующий строй симулякров в конечном счете всегда опережает своих критиков, и сколько они ни пытаются переиграть и низвергнуть его, их «революция «отстает на одну войну» от способа репрессии» (наст. изд., с. 211),[26] — то есть при подобных попытках борьбы с симулякрами третьего порядка фактически воспроизводится, с запозданием на одну фазу, типичная темпоральность симулякров второго порядка, время вечного запаздывания! Бодрийяр и здесь «радикализирует» Барта, в отличие от него он лучше видит способность ложных подобий, во-первых, образовывать единую связную систему, а во-вторых, стремительно развиваться в режиме потенциализации, недиалектического самопреодоления, позволяющего им интегрировать, «перехватывать» любые оппозиционные — в том числе и симуляционные — проекты и семиотические коды. Впрочем, следует признать, что «сильный» режим симулятивной темпоральности сформулирован у Бодрийяра гораздо менее четко, чем «слабый» (соответственно нам здесь пришлось сделать значительно большие усилия для его реконструкции), и мы еще увидим, что в конечном счете это отразилось на идейной стройности всей его концепции и на ее статусе в культуре.

Логика симуляции делает неприменимой еще одну темпоральную схему, связанную с диалектической логикой, — *эсхатологию.* Бодрийяр понимает сущностную необходимость апокалиптических мечтаний для человеческого сознания: в то время как официальная церковь «живет отложенной вечностью», в народных верованиях всегда присутствует противоположное устремление: «Первоначально толпы христиан не верили в посмертный рай или ад; по их воззрениям предполагалось разрешить смерть коллективной волей к *немедленной вечности»* (наст. изд., с. 259). Но преодоление времени и истории, зафиксированное в эсхатологических мифах и ожиданиях, совершается системой симулякров на их собственный лад: «симулякры берут верх над историей», «ликвидируют пас вместе с историей» (наст. изд., с. 122, 94), подменяют настоящее историческое развитие «иллюзией конца». Это последнее выражение стало названием книги Бодрийяра (1992), в которой, как и в ряде других текстов тех же лет, обосновывается тезис, впервые прозвучавший еще в «Символическом обмене…»:

> […] Страшный Суд уже происходит, уже окончательно свершился у нас на глазах — это зрелище пашей собственной кристаллизованной смерти (наст. изд., с. 321).

Нашим апокалипсисом является само наступление виртуальности, которое и лишает

---

[26] Ср. в позднейшей книге Бодрийяра: «Капитал — большой плут, он не играет в игру критики, то есть фактически — истории, он обыгрывает диалектику, которой удастся воссоздать его лишь задним числом, с опозданием на одну революцию». — Jean Baudrillard, *Amŭrique,* Grasset, 1986, p. 158–159. По словам Бодрийяра, именно США, с их исторической «беспочвенностью», являют собой особо впечатляющую картину экспоненциального развития всевозможных форм неподлинности: «Здесь вы без всяких усилий ощущаете это восхождение симулякра во все более высокую степень» (ibidem, p. 208).

нас реального события апокалипсиса.[27]

Вместо «подлинной» трансисторической катастрофы — конца света — западная цивилизация последних десятилетий XX века живет ее ослабленно-симулятивными формами. Здесь и «возвратный ход» истории, реутилизирующей (наподобие моды, но уже в «серьезном» государственно-идеологическом регистре) собственное прошлое — от помпезного 200-летнего юбилея Французской революции до ретроспективных, запоздавших «на одну войну» попыток расчета с прошлым вроде судов над коллаборационистами и военными преступниками. Здесь и полная отмена реального развития и реальных событий в «реальном времени» современных систем информации — феномен, который позволил Бодрийяру в 1991 году объявить «несостоявшейся» войну в Персидском заливе, от начала до конца демонстрировавшуюся в режиме виртуальной реальности телекамерами Си-Эн-Эн.[28] Можно критически относиться к подобным суждениям — слишком частным, слишком поспешным, слишком связанным с политической злобой дня и, разумеется, труднодоказуемым; как бы то ни было, в них с провокативностью газетной эссеистики выражена парадоксальная темпоральность, в которой асимптотический вариант времени симулякров (современная жизнь как «послежитие») подчиняет себе даже такое катастрофическое событие par excellence, как Апокалипсис, — это Апокалипсис «уже состоявшийся». Бодрийяр даже предлагает… наслаждаться подобным оборотом вещей:

> Наш Апокалипсис не реальный, а *виртуальный.* И он не в будущем, а имеет место *здесь и теперь* […]. Такое обращение знака катастрофы является исключительной привилегией пашей эпохи. Это избавляет пас от всякой будущей катастрофы и от всякой ответственности на сей счет. Конец всякому превентивному психозу, довольно паники, довольно мучений совести! Утраченный объект остался позади. Мы свободны от Страшного Суда.[29]

Итак, «состояние постмодерна» по Бодрийяру — это *постапокалиптическое* состояние, когда «приходит конец» историческим институтам, привычным человечеству по стадии «политической экономии», — производству, политическому представительству, революционному движению, диалектике…;[30] они не разрушаются насильственно, но незаметно заменяются подобиями, обозначающими их «в натуральную величину» и «в реальном времени». Порядок си-мулякров одерживает полную победу над реальным миром, поскольку он сумел навязать этому миру свое *время симулякров,* свои модели темпоральности.

Символическая альтернатива

«В «Символическом обмене и смерти» вы, если можно сказать, еще были

---

[27] Jean Baudrillard, *Le paroxyste indiffŭrent,* Grasset, 1997, p. 47.

[28] См.: Jean Baudrillard, *La guerre du Golf n'a pas eu lieu,* Galiliie, 1991. К числу подобных симулякров современной истории относится и «разморозка Востока» в 90-е годы, по мысли Бодрийяра — псевдоисторическое псевдособытие, лишь имитирующее восстановление демократического строя с многолетним запозданием. См.: Jean Baudrillard, *L'illusion de la fin,* Galilйe, 1992, p. 49–55.

[29] Jean Baudrillard, *L'illusionde la fin. Galilee* , 1992, p. 166, 169.

[30] «Конец линейному характеру времени, речи, экономических обменов и накопления, власти»; «Конец труда. Конец производства. Конец политической экономии»; «Конец линейного измерения дискурса. Конец линейного измерения товара. Конец классической эры знака. Конец эры производства» (наст. изд., с. 42, 52, 000), и т. д. и т. п.

социологом», — заметил журналист Филипп Пети в беседе с Бодрийяром. Тот живо возразил:

> Нет, я никогда не был социологом в таком смысле. Я очень быстро отошел от социологии институтов, права, общественных структур, от всех тех подходов, которые зиждутся на понятии какой-то воображаемой социальности, трансцендентной настоящей социальности. Моим предметом является скорее общество, теряющее трансцендентность, где исчезает социальность и само понятие социальности…[31]

В этом диалоге хорошо схвачен проблематичный дисциплинарный статус Бодрийяра-ученого. Социолог по образованию, он сделал себе имя научным анализом потребления — объекта, который зачастую оставлялся в стороне серьезной, академической социологией и отдавался на откуп «прикладным», коммерческим, маркетинговым исследованиям. Но так было только у *раннего* Бодрийяра; его позднейшие занятия гораздо труднее охарактеризовать в рамках традиционной классификации наук, и за осторожно-извиняющейся оговоркой интервьюера («вы, если можно сказать, еще были…»), за отмежеванием самого Бодрийяра от «социальности» как чего-то «трансцендентного» обществу скрывается, с одной стороны, изначальная двойственность социологического подхода к пониманию общества, а с другой стороны — конкретная политико-идеологическая ситуация 60-70-х годов, в которой работал автор «Символического обмена и смерти».

В социологии еще с конца XIX века, с зарождения этой науки, сосуществуют две тенденции, сравнимые с реализмом и номинализмом в средневековой философии. Согласно одной из них, представленной теориями Эмиля Дюркгейма, «индивид возникает из общества, а не общество из индивидов»,[32] то есть общество существует как первичная инстанция целого, через которую осуществляются, которой санкционируются любые индивидуальные представления и поступки его членов. Согласно второй тенденции, основоположником которой может считаться Макс Вебер, «ни общество в целом, ни те или иные формы коллективности не должны рассматриваться в качестве субъектов действия; таковыми могут быть только отдельные индивиды».[33] Средневековый вопрос о бытии общих понятий (универсалий) конкретизируется здесь в форме вопроса о бытии социума: является ли общество реальным субъектом исторического действия или же только условным исследовательским конструктом?

В 60-е годы эта абстрактно-научная проблема получила новое звучание в идеологии «новых левых». В «Символическом обмене…» Бодрийяр цитирует один из главных текстов этого идейного течения — «Одномерный человек» Герберта Маркузе, — где обрисован новый модус существования социальной инстанции, ее полное господство над сознанием современного человека, не допускающее никакого критического, диалектического преодоления:

> […] возникает модель *одномерного мышления и поведения,* в которой идеи, побуждения и цели, трансцендирующие по своему содержанию утвердившийся универсум дискурса и поступка, либо отторгаются, либо приводятся в соответствие с терминами этого универсума […].[34]

---

[31] Jean Baudrillard, *Le paroxyste indiffűrent,* p. 76–77.

[32] Раймон Арон, *Этапы развития социологический мысли,* М., Прогресс-Уннвсрс, 1993, с. 320.

[33] П.П. Гайденко, «Социология Макса Вебера», в кн.: Макс Вебер, *Избранные произведения.* М., Прогресс, 1990, с. 13.

[34] Герберт Маркузе. *Одномерный человек,* М., REFL-book, 1994, с. 16.

Не пользуясь этим словом, Маркузе фактически описал здесь реальность *симулякра* — абстрактной модели, подчиняющей своему господству вполне реальные силы протеста и отрицания.[35] Это всеобъемлющая реально-фиктивная власть, которую англоязычные теоретики «новых левых», включая Маркузе, обозначили словом «Истеблишмент», а Жан Бодрийяр, ближе связанный с традицией структурализма, — термином «код». Код, истеблишмент, система симулякров — это и есть «трансцендентная» социальная инстанция нашего времени.

В условиях, когда «реализм», вернее псевдореализм социальных симулякров становится фактором тоталитарного господства, для критического, ангажированного социолога, каким был Бодрийяр, неизбежным оказывается воинствующий «номинализм»: он должен не просто отстаивать, а вырабатывать, проектировать такие формы социального действия, которые бы не проходили через инстанцию «социального». У этого действия имеется и своя темпоральность — темпоральность *обмена.*

Обмен между социальными агентами всегда, еще со времен Макса Вебера, выдвигался как альтернатива привязанности индивида к системе, как возможность прямых, немистифицированных общественных отношений. В современной социологии радикализм понимания обмена прямо зависит от того, насколько учитывается в нем временное измерение. Так, Клод Леви-Стросе в своей структурной антропологии, генетически связанной с идеями обмена у племянника и ближайшего последователя Э. Дюркгейма Марселя Мосса, развертывает систему обменов (словами, дарами, женщинами), образующих первобытное общество и происходящих в структурно-логической сфере, вне непосредственно переживаемого времени; с этим связана резкая критика, которой подвергает его Бодрийяр в своем «Символическом обмене…», чувствуя, что за интеллектуалистскими и гуманистическими установками лидера французского структурализма может скрываться подчинение индивида социальной инстанции и редукция, упрощение и обуздание обменных процессов. Напротив, Пьер Бурдье в книге «Практический смысл» (она вышла несколькими годами позже бодрийяровской) оспаривает «объективистскую модель» Леви-Стросса и подчеркивает темпоральный аспект обмена даже в традиционных обществах, где никакие его институциональные схемы не действуют автоматически:

> Ввести фактор неопределенности — значит ввести фактор времени с его ритмом, с его необратимостью, заменяя механику *моделей* диалектикой *стратегий* […].[36]

При «объективистском» подходе непреложными считаются, например, три обязанности, связанные с обменом дарами, — «давать, получать, возмещать»,[37] на самом же деле индивид может и уклониться от принятия дара (если считает его недостойным себя), и промедлить с его возвратом («чтобы не стать оскорбительным, [дар] должен быть

---

[35] Новая императивная сила «магически-ритуального языка» этой системы, заключающаяся в том, «что люди не верят ему или даже не придают этому значения, но при этом поступают в соответствии с ним» (Герберт Маркузе, *цит. соч.,* с. 135), в точности соответствует феномену «логики Деда Мороза», описанному у Бодрийяра в «Системе вещей» как механизм действенности рекламы — важнейшего социального института современной системы (см.: Жан Бодрийяр, *Система вещей,* с. 137–138).

[36] Pierre Bourdieu,Le *sens pratique,* Minuit, 1980, p. 170. В отличие от Бодрийяра Бурдье, как видим, не считает необходимым отказ от диалектики.

[37] Марсель Мосс, *Общества. Обмен. Личность.* М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996, с. 146 след.

отсроченным и *иным,* — ведь немедленно отдариться в точности такой же вещью будет с очевидностью равнозначно отказу от дара»),[38] то есть в реальном обществе, пронизанном отношениями власти и чести, обмен представляет собой сложно ритмизованный процесс, и от чуткости человека к этому ритму зависит устойчивость его социального положения.

Именно такие субъективно переживаемые обмены, чреватые вызовом и риском для участников, ставящие их в конфликтно-силовые отношения между собой, и обозначаются у Бодрийяра термином «символический обмен». «Радикализируя» антропологию Марселя Мосса («побивать Мосса самим же Моссом» — наст. изд., с. 42),[39] осуществляя по отношению к ней свое «теоретическое насилие» (наст. изд., с. 42), он связывает символический обмен с процессами противоборства, ставкой в котором и возможным результатом которого является *власть:*

> […] символическое насилие выводится из особой *логики* символического […] — из таких явлений, как обращение, непрестанная обратимость отдаривания и, наоборот, захват власти путем одностороннего одаривания […]. Первобытный символический процесс не знает бескорыстного дара, ему известны лишь дар-вызов и обращение обменов. Когда эта обратимость нарушается (именно в силу возможности одностороннего одаривания, каковая предполагает возможность накопления и одностороннего перемещения ценностей), то собственно символическое отношение гибнет и возникает власть; в дальнейшем она лишь развертывается в экономическом механизме договора (наст. изд., с. 96).

Здесь видна вся сложность бодрийяровского понятия «символическое». Оно является социальной характеристикой, особым типом социального действия — и этим сразу отличается от лакановского термина «символическое», обозначающего определенный регистр психической деятельности (при том что два других, коррелятивных термина — «реальное» и «воображаемое» — употребляются у Бодрийяра в достаточно точном лакановском смысле). С другой стороны, оно отличается и от того смысла, в котором Леви-Стросе пишет об «эффективности символов», имея в виду символы, санкционированные социальной инстанцией, структурами коллективного сознания («Фактически символическое просто принижается до воображаемого», — негодует по его адресу Бодрийяр. — наст. изд., с. 244). Символическое — это особая неустойчивая, конфликтная, еще-не-обретшая формы стадия знаковой деятельности, где обращению (в обоих смыслах этого русского слова, соответствующих французским circulation и rйversion, то есть «непрерывное движение» и «обратный, возвратный ход») еще не поставлены препоны типа власти, цензуры, принципа реальности:

> В первобытных культурах знаки открыто циркулируют по всей протяженности «вещей», в них еще не «выпало в осадок» означаемое, а потому у них и нет никакого основания или истинного смысла (наст. изд., с. 180).

---

[38] Pierre Bourdieu,op. *cit.,* p. 179. Ср. сходное рассуждение в поздней книге Бодрийяра, где ритуальное время обмена противопоставляется «реальному времени» современных средств коммуникации, с их установкой на мгновенную реакцию: «Правила коммуникационной сферы (интерфейс, незамедлительность, упразднение времени и дистанции) не имеют никакого смысла при обмене, где правилом является никогда не возвращать немедленно то, что подарено. Дар нужно возместить, но ни в коем случае не сразу. Это серьезное, смертельное оскорбление. Взаимодействие ни в косм случае не является мгновенным. Время — это как раз то, что разделяет два символических момента и задерживает их разрешение» (Jean Baudrillard, *Lecrimeparfait,* Galilee, 1995, p. 55).

[39] И чуть ниже: «Принцип обращения (отдаривания) следует обращать против любых экономических, психологических или структуралистских толкований, которым открывает дорогу Мосс» (наст. изд., (. 42), — подразумеваются, конечно, концепции Леви-Стросса и вообще тенденция объективистской, атемпо-ральной трактовки обмена.

Когда свободная «циркуляция» знаков закупоривается, то образуются «тромбы», сгустки власти, возникают феномены *накопления* и *ценности*.[40] В этот момент «символическое отношение гибнет»; его механизмы корыстно-односторонне используются властью, социальной инстанцией, своими дарами она блокирует возможность ответного дара, включая высший дар, дарование жизни: «[…] власть, вопреки бытующим представлениям, — это вовсе не власть предавать смерти, а как раз наоборот — власть оставлять жизнь рабу, который не имеет права ее отдать» (наст. изд., с. 101–102). Сталкиваются два темпоральных механизма обмена: время свободного, неограниченного, хотя и ритмизированного «обращения» слов, поступков, даров и т. д., и отрицательная темпоральность остановленного времени, закупоренного обмена. А при современном, третьем порядке симулякров образуется еще и третья темпоральность, связанная с новейшим вариантом инстанции власти, — *безразличная* циркуляция симулятивных знаков, очищенных не только от референциальной привязки, но и от личностной «инвестиции». Это «прохладная» (Бодрийяр пользуется английским словом cool) манипуляционная деятельность, не чреватая более страстями, вызовом и риском; примером ее может служить манипулирование потребительскими вещами или же механизм современной моды:

> […] мода являет собой то уже достигнутое состояние ускоренно-безграничной циркуляции, поточно-повторяющейся комбинаторики знаков, которое соответствует сиюминутно-подвижному равновесию плавающих валют. В ней все культуры, все знаковые системы обмениваются, комбинируются, контаминируются, образуют недолговечные равновесия, чья форма быстро распадается, а смысл их не заключается ни в чем. Мода — это стадия чистой спекуляции в области знаков, где нет никакого императива когерентности или референтности, так же как у плавающих валют нет никакого устойчивого паритета или конвертируемости в золото; для моды (а в скором будущем, вероятно, и для экономики) из такой недетерминированности вытекает характерная цикличность и повторяемость, в то время как из детерминированности (знаков или же производства) следует непрерывный линейный порядок (наст. изд., с. 176).

Следует подчеркнуть: «ускоренно-безграничная циркуляция» представляет собой не символическое состояние, не возврат к безвластной, до-властной исходной стадии, по противоположное ей состояние симуляции: здесь власть кроется уже не в отдельных сверхценных, сакральных знаках, изъятых из свободного символического обращения, а в самом процессе «безумного становления» симулякров, подчиненных, однако же, формальному коду. Символический обмен, противоположный как властным запретам, сдерживающим обращение знаков, так и пустой, безответственной комбинаторной свободе, образует промежуточное, неустойчивое состояние социальности, вновь и вновь возникающее в конкретных процессах взаимодействия людей и вновь и вновь разрушаемое, поглощаемое системой.

В своей следующей книге «О соблазне» Бодрийяр прямо обозначил это неуловимо-конкретное отношение как *игру:*

> Создаваемая ею обязанность — того же рода, что при вызове. Выход из игры уже не является игрой, и эта невозможность отрицать игру изнутри, составляющая

---

[40] Valeur — один из универсальных терминов, который у Бодрийяра (как, впрочем, уже и у Соссюра) работает в разных семантических полях: это и «стоимость» в Экономикс, и «ценность» в философии, и «значимость» или «смысл» в применении к языку, и даже «эффект» в эстетических конструкциях, таких как живопись… По-русски нет термина, — который был бы «общим эквивалентом» всех этих значений; в переводе данной книги, чтобы хоть как-то отметить их непрерывный взаимопереход, иногда приходилось использовать искусственные гибридные образования — например, «смысловая ценность».

> все ее очарование и отличие от порядка реальности, вместе с тем и образует символический пакт, правило, которое следует непреложно соблюдать, и обязанность в игре, как и при вызове, идти до конца.[41]

Роже Кайуа предложил классифицировать все многообразие человеческих игр на четыре разряда: Agôn (состязательные игры), Aléa (случайностные, «азартные»), Mimicry (подражательные) и Ilinx (экстатические).[42] Ясно, что символический обмен представляет собой, по Бодрийяру, «агонистическую» игру, состязание, чреватое нешуточным противоборством, сравнимое с дуэлью. В то же время эта игра способна доходить до крайних пределов, до *экстаза,* оборачиваясь катастрофическим «истреблением» законов и установок социальной инстанции, самозабвенным головокружением от неостановимого и разрушительного обмена, подобного исследованному Моссом потлачу (жертвенному обмену у североамериканских индейцев). С другой стороны, порядок симулякров ведет против человека другую игру — «мимикрическую», подменяя реальности условными подобиями (даже капитализм, по мысли Бодрийяра, «всегда лишь *играл* в производство» — наст. изд., с. 95), а в современной цивилизации — также и «алеаторную», по только из нее все более улетучивается азартность межсубъектного отношения, как в электронных cool-играх с безличным компьютером.[43] Таким образом, исключительно частые в тексте «Символического обмена…» и несравненно более редкие в других книгах Бодрийяра слова и выражения с «игровой» семантикой («разыгрывать», «отыгрывать», «играть роль», «правила игры», «ставить на карту», порой даже «функционировать» — по-французски jouer, «играть») — это не просто навязчивый «языковой тик», а выражение одной из глубинных интуиции, которой следует автор в своих идейных построениях. В высшей своей форме игра воплощает в себе всю конфликтность отношений между человеком и властью: Истеблишмент навязывает индивиду симулятивно-безответственную игру в Деда Мороза, в которого можно верить «понарошку», а индивид пытается навязать своим богам агрессивно-разрушительную игру, принуждающую их к жертвенной гибели:

> […] наслаждение всякий раз возникает от гибели бога и его имени и вообще от того, что там, где было нечто — имя, означающее, инстанция, божество, — *не остается ничего* […]. Нужна наивность человека западной цивилизации, чтобы думать, будто «дикари» униженно поклоняются своим богам, как мы своему. Напротив, они всегда умели актуализировать в своих обрядах амбивалентное отношение к богам, *возможно даже, что они молились им только с целью предать их смерти* (наст. изд., с. 344–345).[44]

---

[41] Jean Baudrillard, *De la sŭduction,* Galilйe, 1979, p. 181.

[42] См.: Roger Caillois, *Les jeux et les hommes,* Gallimard, 1967. Книга Кайуа, по-видимому, является важным источником бодрийяровской концепции символического обмена; к ней, помимо прочего, отсылают два важнейших понятия, которыми пользуется Бодрийяр, — «симулякр» (подражательные игры) и «головокружение» (экстатические игры); одна из глав этой книги так и озаглавлена: «Simulacre et vertige».

[43] «Coolness — это чистая игра дискурсивных смыслов, подстановок на письме, это непринужденная дистантность игры, которая по сути ведется с одними лишь цифрами, знаками и словами (…]. Достигнув определенной фазы отрыва, они перестают быть средством коммуникации, товарооборота, они и есть *сам оборот,* то есть форма, которую принимает сама система в своем абстрактном коловращении» (наст. изд., с. 74).

[44] Ср.: «Мы не верим в Бога, не «верим» в случай — разве что в банализированном дискурсе религии или психологии. Мы бросаем им вызов, а они — нам, мы играем с ними, а потому и не нужно, *не следует* в них «верить»». — Jean Baudrillard, *Delasŭduction,* p. 181.

Еще в начале 70-х годов Бодрийяр проанализировал как образец агонистического обмена *художественный аукцион* — состязательную азартную игру, в которой катастрофически отменяются обычные категории «потребительной стоимости» (игрокам безразлично собственно эстетическое достоинство продаваемого произведения искусства) и «меновой стоимости» (аукционная цена взвинчивается вне всякого отношения к «нормальному» рыночному обмену художественных ценностей), зато имеет место своего рода аристократическая забава наших дней — соревнование в разрушительно-щедрых «тратах», аналог первобытного потлача. Существенно, что важнейшим атрибутом этого ритуального действа Бодрийяр называет словно восходящее к правилам классической трагедии *единство места и времени:*

> Личностный характер обмена предполагает единственность его места — в торгах нельзя участвовать по переписке — а главное, конкретную уникальность процесса: важнейшим составным элементом аукциона является время, порядок следования, ритм, темп. В смене повышающихся ставок каждый момент зависит от предыдущего и от взаимоотношения партнеров. Отсюда специфическое развертывание процесса, отличное от абстрактного времени экономического обмена.[45]

А в другом месте он высказывается еще радикальнее, говоря, что удовольствие от игры связано с «отменой времени и пространства».[46] Действительно, катастрофическая трата, заложенная в основе символического обмена, изымает его из длящегося профанного времени и помещает в мгновенно-взрывное, катастрофическое время жертвенной смерти, роль которой в жизни человека и общества Бодрийяр трактует вслед за Жоржем Батаем (критикуя и «радикализи-руя» также и его концепцию).[47] В этом смысле он и противопоставляет два вида смерти — «быструю» и «медленную» (то есть «отсроченную», когда живой человек при жизни превращается в симулякр-«пережиток»). Скорая, насильственная смерть, смерть «не по правилам», установленным социальной системой, заменяется смертью жертвенной, разрушающей темпоральность системы и всю эту систему заодно:

> Перед лицом простого символического «шантажа» (баррикады 1968 года, захват заложников) власть распадается: раз она живет моей медленной смертью, то я ей отвечу моей насильственной смертью. Потому-то мы и мечтаем о насильственной смерти, что живем смертью медленной. И даже одна эта мечта невыносима для власти (наст. изд., с. 106–107).

Смертельно-катастрофическую атемпоральность Бодрийяр обнаруживает не только в экстремальных явлениях вроде революции или террора, но и в *поэзии.* «Радикализируя» на сей раз анаграмматическую гипотезу Фердинанда де Соссюра, он утверждает: суть анаграмматического письма не в том, чтобы (как, возможно, полагал сам Соссюр) под прикрытием видимого текста стихов тайно выразить дополнительное сакральное означаемое, имя божества, а в том, чтобы, напротив, без остатка разрушить это имя по строгим правилам поэтической *игры* звуковых соответствий и перестановок:

---

[45] Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'ŭconomie politique du signe,* Gallimard, 1979 [1972], p. 133–134.

[46] Jean Baudrillard, *De la sŭduction,* p. 204.

[47] Батай, помимо прочего, рассматривал жертвенный «внутренний опыт» как противоядие от времени: «[…] весь ужас времени, который давит, рвет в клочья, изводит, в том, что оно воплощает собою саму непостижимость, которая и проглядывает во всякой веренице мгновении, как проглядывает и в нашем существовании, если мы не бежим от нес, паря в мнимостях знания» (Жорж Батай, *Внутренний опыт,* СПб., Аксиома, Мифрил, 1997, с. 25.5-256).

> Символический акт состоит вовсе не в восстановлении имени бога, прихотливо проведенного сквозь текст поэмы […]. Символический акт заключается вовсе не в этом «возвращении», ретотализации после отчуждения, воскресении идентичности [то есть не в диалектическом цикле отрицания отрицания. — *С.З.*]; напротив, он всегда заключается в исчезновении имени, означающего, в *экстерминации термина,* в его безвозвратном рассеивании — оно-то и делает возможной интенсивную циркуляцию внутри стихотворения (как и внутри первобытной группы по случаю празднества и жертвоприношения), оно-то и возвращает язык в состояние наслаждения […] (наст. изд., с. 331).

Поэтический акт, понятый таким образом, противоположен «прохладным» играм современной кибернетизированной культуры; вместе с именем бога в нем рассеивается и сам код, так что «восстановленным» оказывается не имя, а та свобода символической циркуляции, которой оно некогда воспрепятствовало. В «Символическом обмене…» Бодрийяр в первый и последний раз столь отчетливо сформулировал программу *систематического* (а отнюдь не хаотического) «истребления имени Бога», то есть подрыва властной инстанции на уровне не повседневного быта, а поэтического творчества, «восстановления символического обмена в самом сердце слов» (наст. изд., с. 338). Программа эта была созвучна радикальным устремлениям группы «Тель кель», искавшей поэтический эквивалент революционного действия. Однако и здесь Бодрийяр, в целом сочувственно оценивая работы одного из ведущих теоретиков «Тель кель» Юлии Кристевой, осторожно отмечает в них опасность принять поэтическую негативность «за еще одну диалектику» (наст. изд., с. 358). Сам он интерпретирует «сжигание» языка в поэзии или в острословии иначе, в соответствии с недиалектическим характером современной социальной инстанции. Власть на уровне дискурса живет *тавтологией* («императив тавтологии, это фундаментальное правило господства» — наст. изд., с. 88),[48] и он противопоставляет ей неустранимую *амбивалентность,* «обратимость» смыслов, а также еще одно особенное понятие, выражаемое трудпопереводимым словом «разрешение» (résolution). Два его смысла, буквальный и абстрактный, тесно связаны, так что «разрешение» кризиса или проблемы стоит в одном ряду с «растворением» какой-либо субстанции. Еще интереснее, что двойственна и его оценочная окраска: с одной стороны, бесследное исчезновение, «разрешение» реальности происходит под действием современного порядка симулякров («вместе с детерминированностью знака исчезает и вся его аура, даже самое его значение; при кодовой записи и считывании все это как бы разрешается» — наст. изд., с. 125; в моде «полностью разрешается» имитируемый ею мир исторических форм культуры — наст. изд., с. 167), а с другой стороны, то же явление служит эффективным оружием в борьбе с системой, в стратегии символического обмена и жертвенного разрушения:

> Символическое — это не понятие, не инстанция, не категория и не «структура», но акт обмена и *социальное отношение, кладущее конец реальному,* разрешающее в себе реальное, а заодно и оппозицию реального и воображаемого (наст. изд., с. 241).

> Поэтический текст — это образец наконец-то реализованного бесследного, безостаточного растворения частицы означающего (имени бога), а через нее и самой инстанции языка и, в конечном счете, *разрешения Закона* (наст. изд., с. 345).

---

48 Еще одна идея, восходящая к «Мифологиям» Барта, где тавтология названа в числе фундаментальных фигур «мифологической» риторики власти. У Бодрийяра гигантской тавтологией предстают симулятивные институты современного общества — производство ради производства, труд ради труда, человек — биологический человек, и т. д.

> […]поэзия (или первобытный языковой ритуал) стремится не к производству означаемых, а к исчерпывающему истреблению, циклическому разрешению знакового материала […] (наст. изд., с. 337).

Эффект «разрешения» — не в диалектической трансформации, а в легком, как бы волшебном *исчезновении:* «там, где было нечто […] *не остается ничего».* Такая поэтическая аннигиляция вызывает ликующее чувство легкости и свободы: «Конец разделенности, конец кастрации, конец вытеснения, конец бессознательного. Полное разрешение, полное наслаждение» (наст. изд., с. 372); это даже не экстатическое, а эйфорическое переживание смерти, которое расходится с батаевским пониманием жертвы. Символический обмен, как и потлач, неотделим от изничтожения предметов обмена; при этом они теряют свою ценностную весомость (неважно, «потребительную» или «меновую») и улетучиваются в виде легких, бестелесных негативностей, призраков, «пережитков», которые, собственно, и обмениваются в радостном и вольном процессе циркуляции.[49] Это тоже симулякры — только симулякры как бы «прирученные»; подобными мнимостями можно перебрасываться, незаметно «разрешая» их тщательной поэтической манипуляцией.

Все это выглядит довольно шатко и противоречиво, несмотря на несомненный радикализм и глубину бодрийяровской эстетики уничтожения, продолжающей традицию негативной эстетики Батая и Бланшо. «Разрешение» двусмысленно является фактором как господствующей системы, так и ее субверсии; символический обмен, с сетований на нехватку которого в современном обществе начинается книга Бодрийяра, присутствует в нем в рамках такого властно-престижного института, как рынок произведений искусства; то есть власть может опираться не только на остановку и отсрочивание смысла, но и на его «безумную», экспоненциальную циркуляцию. Задаваемая при этом темпоральность — *циклическое* время — тоже оказывается двойственной. С одной стороны, символический обмен разрушает «цикл ценности» (наст. изд., *с.* 339); с другой стороны, благодаря ему реализуется «обратимость времени — в цикле» (наст. изд., с. 42), и сам он представляет собой не что иное, как «цикл обменов, дарения и отдаривания» (наст. изд., с. 247); или, в другой формулировке, «это праздник — праздник восстановления *цикла,* в то время как дефицит порождает *линейную* экономику длительности; праздник восстановления циклической революции жизни и смерти» (наст. изд., с. 276).

Известно, что циклическое время может иметь различный смысл. В мифологическом «вечном возвращении» (и в знаменитой ницшевской интерпретации этого концепта) оно выражает собой закономерность хода вещей, соединяющей цикличность природы, выражаемую в календарных праздниках, с циклической завершенностью человеческой жизни. В позитивистском толковании оно обусловлено слепой статистической вероятностью: вещи повторяются наподобие комбинаций игральных костей, просто в силу того, что их число ограничено. Наконец, в современной цивилизации оно запрограммировано в структуре информационных систем, работающих по схеме «вопрос — ответ». Праздничная цикличность, опровергающая линейность буржуазного накопительства и взыскуемая Бодрийяром, относится к первому из этих типов; однако в современном обществе ведущей моделью цикличности является цикл моды: «В современную эпоху, по-видимому, одновременно утверждается и линейное время технического прогресса, производства и истории, и циклическое время моды» (наст. изд., с. 171). Предельной формой такой цикличности является бред навязчивых идей, который, по мысли Фрейда, выражает циклическое время влечения к смерти… Противопоставление этих разных видов циклической темпоральности так и осталось непроясненным, неразработанным в

---

[49] Ср.: «Ничто не обменивается в терминах позитивной эквивалентности — по-настоящему обмениваются только отсутствие и негативность» — Jean Baudrillard, *Lecrimeparfait,* p. 103.

«Символическом обмене…».

Темпоральный характер имеет и еще одна бросающаяся в глаза слабость конструируемой Бодрийяром «символической альтернатавы» — настойчивая и, в общем, наивная апелляция к «первобытным обществам». Автор книги постоянно подчеркивает вредную исключительность западной цивилизации — причудливой аномалии, где «все не как у людей»: «Ни одна другая культура не знает подобной различительной оппозиции жизни и смерти […]» (наст. изд., с. 262); «необратимость биологической смерти […] специфична для нашей культуры. Все другие культуры утверждают […]» (наст. изд., с. 282); «в любом другом обществе это нечто немыслимое» (наст. изд., с. 316); «это ничем не умеренное применение языка для нас настолько «естественно», что мы его больше и не сознаем, а между тем оно отличает нас от всех других культур» (наст. изд., с. 333), и т. д. Но, противопоставляя этой выморочной цивилизации «первобытные общества» (да еще и делая это в жесткой полемике с антропологом Леви-Строссом, который, в отличие от него, годами изучал реальные первобытные общества «на месте»), он словно не замечает очевидной связи своих построений с традиционной для западной же цивилизации утопией «доброго дикаря», с мифом об идеальном, изначальном, доисторическом, довременном состоянии. А между тем еще до выхода «Символического обмена…» ему на это жестко указал, опираясь на предыдущую его книжку «Зеркало производства», Жан-Франсуа Лиотар в своей «Либидинальной экономике» (1974):

> Бодрийяр слышать не желает о природе и природности […]. Но как же он не видит, что вся проблематика дара и символического обмена […] всецело принадлежит западному империализму и расизму, что вместе с этим понятием он унаследовал у этнологов и идею доброго дикаря, только чуть-чуть либидинализированного?[50]

И, напомнив процитированные выше слова Бодрийяра о том, что в первобытных обществах «нет производства, нет диалектики, нет бессознательного», Лиотар саркастически добавлял: «[…] тогда мы скажем, что нет и первобытных обществ».

В дальнейшем это вынужден был молчаливо признать и сам Бодрийяр. В его книгах 80-90-х годов ссылки на «первобытные общества» постепенно исчезают, да и вообще надежды на не-диалектическое преодоление современной цивилизации явно развеиваются. В «Символическом обмене…» прообразы такой альтернативы еще чудились ему то в прямом революционном действии («обмен между тысячами людей, говорящих друг с другом в мятежном городе» [наст. изд., с. 339], — это, разумеется, ностальгический намек на Париж 1968 года), то в политическом терроризме, то в авангардной поэзии, то даже в бесхитростном самоутверждении чернокожих подростков, пишущих свои граффити на улицах Нью-Йорка, — полтора десятилетия спустя он вынужден обескураженно признать, что «в сущности, революция действительно произошла во всем, но совсем не так, как ожидали».[51] Система симулякров сумела перемолоть, переработать попытки своей субверсии, сумела включить их в свой цикл потенциализации, и именно это «сильное» время симулякров, недостаточно продуманное в «Символическом обмене…», оказалось роковым для символической альтернативы.

* * *

Выше уже отмечалось, что в «Фатальных стратегиях» (1983) понятию диалектического становления Бодрийяр противопоставил понятие «экстаза» в том же смысле, хотя и в менее

[50] Jean-Fransois Lyotard, *Economie libidinale,* Minuit, 1974, p. 130.

[51] Jean Baudrillard, *La transparence du Mal,* Galilée, 1990, p. 12.

терминологически ответственном контексте, оно появляется уже и в «Символическом обмене…», в связи с гиперреалистическим искусством: «вместо объекта репрезентации — экстаз его отрицания и ритуального уничтожения: гиперреальность» (наст. изд., с. 147). Очевидна двусмысленность данного понятия, соответствующая двусмысленности «разрешения»: «экстаз» выглядит как бы *успешной симуляцией* символического акта, «ритуального уничтожения» объекта.[52] Здесь уместно вспомнить еще один его смысловой аспект. Как известно, в философии Мартина Хайдеггера «экстазами» называются формы темпоральности,[53] и Бодрийяр, конечно, знал и учитывал данное значение термина, так как в «Символическом обмене…» он сам (наст. изд., с. 266) цитирует ту же работу Хайдеггера и именно в связи с формами темпоральности (историчностью). Однако в его понимании «экстаза» именно что нет никакого временного смысла — речь идет о расползании, самовыпячивании объекта («выступании сущего из себя», пользуясь словами Хайдеггера), который переходит всякие границы, не претерпевая принципиального сущностного превращения; это «переход от роста к разрастанию, от целеустремленности к гипертелии, от органического равновесия к раковым метастазам».[54]

Бодрийяр еще в «Системе вещей» отмечал сходный эффект на уровне обиходных предметов:

> Вещи как бы болеют раком: безудержное размножение в них внеструктурных элементов, сообщающее вещи ее самоуверенность, — это ведь своего рода опухоль.[55]

Метафора раковой опухоли, слепо и бессмысленно разрастающейся субстанции настойчиво повторяется в работах Бодрийяра 80-90-х годов, характеризуя все новейшее состояние западной цивилизации, которая от реализации некоторого общего проекта (то есть от временной устремленности в будущее) перешла к бесконечному и *атемпоральному,* отвлеченному от времени человеческого опыта дублированию своих «клеток». Такова «фрактальная стадия ценности»,[56] которую Бодрийяр в 1990 году был вынужден добавить к трем первым стадиям, намеченным в «Символическом обмене…»:

> После природной стадии, рыночной стадии и структурной стадии наступила фрактальная стадия ценности […]. На этой фрактальной стадии больше нет эквивалентности, ни природной, ни вообще никакой, есть только своего рода *эпидемия ценности,* повсеместные метастазы ценности, ее алеаторное распространение и рассеяние.[57]

---

[52] Ср. еще одну формулировку: «Экстаз характеризует переход бессодержательной и бесстрастной формы в чистое состояние, в чистую свою форму». — Jean Baudrillard, *Amérique,* p. 70.

[53] «Мы именуем […] феномены настающего, бывшести, актуальности *экстазами* временности. Она не есть сперва некое сущее, только выступающее из *себя,* но ее существо есть временение в единстве *экстазов».* — Мартин Хайдеггер, *Бытие и время,* М., Ad marginem, 1997, с. 329.

[54] Jean Baudrillard, *Lesstrategiesfatales,* p. 29.

[55] Жан Бодрийяр, *Система вещей,* с. 104.

[56] Фрактальность — термин, введенным математиком Бенуа Мандельбротом для характеристики алеаторных процессов и дробных объектов, состоящих из хаотически сцепленных мелких частиц.

[57] Jean Baudrillard, *La transparence du Mal,* p. 13.

На прежних стадиях развития западного общества имелись некоторые специфические субстанции, служившие всеобщим эквивалентом остальных; такой субстанцией были, разумеется, деньги — по также и лепнина в эстетике барокко, этот универсальный материал для имитации всех прочих, или же пластмасса в культуре современных вещей:

> Лепнина позволяет свести невероятное смешение материалов к одной-единственной повой субстанции, своего рода всеобщему эквиваленту всех остальных […]. Таким же чудесным человеческим изобретением стала и пластмасса — вещество, не знающее износу, прерывающее цикл взаимоперехода мировых субстанций через процессы гниения и смерти. Это внециклическое вещество, даже в огне оставляющее неразрушимый остаток, — нечто небывалое, этот симулякр воплощает в себе в концентрированном виде всю семиотику мироздания (наст. изд., с. 114–115).

Тема пластмассы у Бодрийяра отсылает к соответствующей главе бартовских «Мифологий», и известно двойственное переживание этого «универсального» материала у Барта, уловившего в возможности столь легких универсальных подмен глубокий подрыв диалектики, блокировку процесса *сущностного* самопреодоления вещи.[58] У позднего Бодрийяра подобное ощущение еще более обострилось: теперь уже *каждая* субстанция, как материальная, так и символическая, «замещает» сама себя, становится «пластмассой», подозрительным симулякром себя самой. При таком фрактально-раковом развитии не остается никакого субъекта, который мог бы его помыслить и принять под свою ответственность, — все разрастается само собой, но как бы вне времени (или, что то же самое, в бесформенном «реальном времени») — ведь только субъект находится во времени, объект же как таковой, без субъекта, всегда пребывает лишь в пространстве. Симулирующему себя объекту можно поставить в соответствие лишь аморфного, тоже фрактального «коллективного субъекта»; но в философии не бывает коллективного субъекта — это понятие столь же противоречивое, как и коллективное Dasein.

Здесь коренится глубинный изъян бодрийяровского теоретического проекта — неопределенность его дисциплинарного, дискурсивного статуса. Во всех книгах Бодрийяра (неустойчивое исключение составляют разве что очерково-фрагментарные книги 80-х годов — «Америка» и «Cool memories») постоянно воссоздается точка зрения некоего коллективного «мы» — нигде не появляется взгляд единичного, экзистенциально ответственного «я»; если и упоминается «я», то обычно это типовое, категориальное «Я» психоанализа. Такой подход естествен для социологии и вообще для *науки,* работающей с объективированно-типическими представителями человечества и конституирующей сама себя как коллективный субъект познания. Но дело все в том, что Бодрийяр — это с особенной силой выражено на последних страницах «Символического обмена…» — резко чувствует неудовлетворительность научного познания, чьи предпосылки — произвольное препарирование действительности, разъятие теории и практики, формирование фиктивных субъектов экономики, лингвистики, психоанализа… Казалось бы, от этой критической констатации открывался путь к иному, философскому письму — но нет, поздние книги Бодрийяра, с их расплывчато эссеистическим дискурсом, философичны лишь в смысле обобщенности рассматриваемых проблем. В них так и не сформировалась инстанция единичного мыслящего «я», сопоставимого с субъектом картезианского cogito, хайдеггеровским Dasein или с каким-либо другим «концептуальным персонажем», как определяют его Жиль Делёз и Феликс Гваттари.[59] Попытка Бодрийяра в 70-х годах

---

[58] См. об этом в нашем предисловии к «Мифологиям», с. 24.

[59] См.: Жиль Делёз, Феликс Гваттари, *Что такое философия?* М. — СПб., Институт экспериментальной психологии — «Алетейя», 1998, с. 80–109.

сконструировать и утвердить схему «символического обмена» может рассматриваться как предприятие не только (разумеется) научное и не только социально-критическое, но и философское — как попытка *стать философом,* перейти от социологии на уровень философской рефлексии, «концептуальным персонажем» которой был бы субъект символического обмена, Игрок,[60] разыгрывающий свою жизнь и мысль в безжалостном потлаче, сжигающий и приносящий в жертву любые ценности, включая интеллектуальные ценности протеста.

С другой стороны, не является ли сам факт постановки в 90-е годы (у Делёза — Гваттари) вопроса о «концептуальных персонажах» философии симптомом того, что создание новых таких персонажей сделалось проблематичным, а то и вовсе невозможным? Недаром Жан Бодрийяр любит говорить, что «в тот самый момент, когда мы начинаем интеллектуализировать некий феномен, он как раз и исчезает фактически…».[61] Философия веками размышляла о бытии, а в последние два столетия — также (и все больше) о небытии, но сегодня ей пришлось столкнуться с новым предметом, симулятивным псевдобытием. Каким может стать познающий субъект этой новой проблемы, способный осуществить себя во времени симулякров, — пока не совсем ясно.

*** * ***

Переводчик и автор вступительной статьи приносит благодарность Министерству иностранных дел Франции за помощь в библиографическом оснащении данной работы.

С. Зенкин

СИМВОЛИЧЕСКИЙ ОБМЕН И СМЕРТЬ

В современных общественных формациях нет больше символического обмена как организующей формы. Они, конечно, одержимы символическим — как своей смертью. Именно потому, что оно больше не задает форму общества, оно и знакомо им лишь как наваждение, требование, постоянно блокируемое законом ценности. После Маркса сквозь этот закон еще пыталась пробиться идея Революции, по и та уже давно сделалась Революцией по Закону. Вокруг того же наваждения кружится и психоанализ — и одновременно отклоняет его в сторону, вводя его в рамки индивидуального бессознательного, подчиняя власти Отеческого закона и сводя к страху кастрации, к навязчивой идее Означающего. Закон, везде Закон. А между тем по ту сторону всевозможных топик и экономик (либидинальных и политических), центром притяжения которых всегда служит производство (материальное или эротическое) в контексте ценности, существует и схема такого социального отношения, которое строится на истреблении ценности; для нас его образец лежит в первобытных формациях, а в своей радикально-утопической форме оно сегодня все более взрывообразно развивается на всех уровнях нашего общества, в головокружении бунта, не имеющего более ничего общего ни с революцией, ни с историческим законом, ни даже — это, правда, станет ясно еще не так скоро, так как данный фантазм возник недавно, — с «освобождением» какого-либо «желания».

В подобной перспективе обретают первостепенное значение и некоторые другие теоретические достижения: анаграммы Соссюра или обмен/дар по Моссу — в конечном

---

60 В следующей книге Бодрийяра, "О соблазне" (1979), на роль концептуального персонажа пробовался также Соблазнитель — фигура скорее заемная, отсылающая к "Дневнику соблазнителя" Киркегора.

61 Jean Baudrillard, *Le paroxyste indifférent,* p. 42.

итоге эти гипотезы оказались радикальнее фрейдовских и марксовских, и до сих пор их перспективы цензурировались именно империалистической властью фрейдистских и марксистских интерпретаций. Анаграмма или же обмен/ дар — не просто любопытные эпизоды на обочине лингвистических и антропологических знаний, не просто второстепенные варианты господствующих механизмов бессознательного и революции. В них проступает одна общая форма, по отношению к которой марксизм и психоанализ, пожалуй, являются лишь производными, сами того не ведая, — форма, которая не отдает приемущества ни политической экономии, ни либидинальной экономике и которая уже здесь и теперь очерчивает контуры чего-то запредельного ценности, закону, вытеснению, бессознательному. Это контуры грядущего.

С нашей точки зрения, есть лишь одно сравнимое по важности теоретическое достижение — это идея влечения к смерти у Фрейда. При условии, что ей будет придан радикальный смысл, вопреки самому Фрейду. Вообще, во всех трех случаях приходится идти наперекор тому, на кого ссылаешься: побивать Мосса самим же Моссом, Соссюра самим Соссюром, Фрейда самим Фрейдом. Принцип обращения (отдаривания) следует обращать против любых экономических, психологических или структуралистских толкований, которым открывает дорогу Мосс. Соссюра «Анаграмм» следует противопоставлять Соссюру — теоретику лингвистики и даже собственно соссюровской ограниченной гипотезе относительно анаграмм. Фрейда — теоретика влечения к смерти — следует противопоставлять всем прежним построениям психоанализа и даже собственно фрейдовскому пониманию влечения к смерти.

Такой парадоксальной ценой — ценой теоретического насилия — выясняется, что все три гипотезы обрисовывают, каждая в своей области (но эта раздельность областей как раз и отменяется в общей форме символического), особый принцип действия, абсолютно внеположный и враждебный нашему экономическому «принципу реальности».

Обратимость дара проявляется в отдариваиии, обратимость обмена — в жертвоприношении, обратимость времени — в цикле, обратимость производства — в разрушении, обратимость жизни — в смерти, обратимость каждого языкового элемента и смысла — в анаграмме; всюду, во всех областях — одна и та же общая форма, форма обратимости, циклического обращения, отмены; всюду она кладет конец линейному характеру времени, речи, экономических обменов и накопления, власти. Всюду она принимает для нас форму истребления и смерти. Это и есть форма символического. Она не мистична и не структурна — она просто неизбежна.

Принцип реальности исторически совпал со стадией, детерминированной законом ценности. Сегодня вся система склоняется к недетерминированности, любая реальность поглощается гиперреальностью кода и симуляции. Именно принцип симуляции правит нами сегодня вместо прежнего принципа реальности. Целевые установки исчезли, теперь нас порождают модели. Больше нет идеологии, остались одни симулякры. Поэтому, чтобы понять гегемонию и феерию нынешней системы — эту структурную революцию ценности, — необходимо воссоздать целую генеалогию закона ценности и симулякров. В этой генеалогии и должна найти себе место политическая экономия: она предстанет как симулякр второго порядка, в ряду тех, что имеют дело только с реальностью — реальностью производства или же значения, в сознании или же в бессознательном.

Капитал больше не принадлежит к порядку политической экономии — он играет политической экономией как симулятивной моделью. Весь строй закона рыночной стоимости поглощен и реутилизирован охватывающим его строем структурного закона ценности, а тем самым попадает в разряд симулякров третьей степени (см. ниже). Тем самым политическая экономия обретает *вторичную вечность* в рамках строя, где она сама уже ничего не детерминирует, но сохраняет действенность в качестве симулятивной референции. Точно так же произошло раньше с предшествующим ей строем природного закона стоимости, который в системе политической экономии и закона рыночной стоимости был переосмыслен как воображаемая референция («Природа»): это и есть потребительная

стоимость, сохраняющая призрачное существование внутри стоимости меновой. А на следующем витке спирали и эта последняя в свою очередь оказывается переосмыслена как алиби в господствующем порядке кода. Каждая конфигурация ценности переосмысливается следующей за ней и попадает в более высокий разряд симулякров. В строй каждой такой новой стадии ценности оказывается интегрирован строй предыдущей фазы — как призрачная, марионеточная, симулятивная референция.

Каждый новый порядок отделяется от предыдущего революцией — собственно, это и есть единственно подлинные революции. У нас сейчас порядок третьего уровня, порядок уже не реальности, а гиперреальности, и только на этом уровне способны его настигать и поражать сегодняшние теории и практики, сами по себе тоже зыбкие и недетерминированные.

Все революции наших дней привязаны к предыдущей фазе системы. Оружие каждой из них — ностальгически воскрешаемая реальность во всех ее формах, то есть симулякры второго порядка: диалектика, потребительная стоимость, прозрачность и целенаправленность производства, «освобождение» бессознательного, вытесненного смысла (то есть означающего и означаемого по имени «желание») и т. д. Идеальным содержанием всяких таких освобождений оказываются призраки, поглощенные системой в ходе ее прежних революций и искусно воскрешаемые ею в виде революционных фантазмов. Подобные освобождения служат лишь переходным этапом к состоянию всеобщей манипулируемости. Да и сама революция ничего больше не значит на стадии алеаторных процессов контроля.

Промышленным машинам соответствовали механизмы сознания — рациональные, референциальные, функциональные, исторические. Алеаторным машинам кода соответствуют алеаторные машины бессознательного — иррефренциальные, трансреференциальные, недетерминированно-зыбкие. Да и само бессознательное вступило в ту же игру: оно уже давно утратило свой собственный принцип реальности и сделалось операциональным симулякром. Как только *психический* принцип реальности бессознательного совпадает с его *психоаналитическим* принципом реальности, оно, как и политическая экономия, тоже становится симулятивной моделью.

Вся стратегия системы заключается в этой гиперреальности зыбких, «плавающих» ценностей. С бессознательным происходит то же, что с валютами и теориями. Ценность осуществляет свое господство через неуловимо тонкий порядок порождающих моделей, через бесконечный ряд симуляций.

Бинарная операциональность, генетический код, алеаторность мутаций, принцип неопределенности и т. д. — все это приходит на смену детерминистской, объективистской науке, диалектическим взглядам на историю и процесс познания. Даже и сама теоретическая критика, а равно и революция, образуют часть симулякров второго порядка, как и все детерминированные процессы. С появлением симулякров третьего порядка все это ликвидируется, и в борьбе с ними бесполезно пытаться воскрешать диалектику, «объективные» противоречия и т. п. — это безнадежная политическая регрессия. Против алеаторности бессильны целевые установки, против программированного и молекулярного рассеяния бессильны акты осознания и диалектического снятия, против кода бессильны политическая экономия и «революция». Все это ветхое оружие (а тем более то, что берется из разряда симулякров первого порядка, из этики и метафизики человека и природы, — скажем, потребительная стоимость и прочие референции освобождения) неукоснительно нейтрализуется общей системой, которая превосходит его по порядку. Все то, что внедряется в лишенное целенаправленности пространство-время кода или пытается в нем действовать, оказывается отъединено от собственных целевых установок, дезинтегрировано и поглощено; таков хорошо известный эффект рекуперации, манипуляции и реутилизации, происходящий на всех уровнях. «Каждый элемент, оспаривающий или подрывающий систему, должен принадлежать к более высокому логическому типу» (Энтони Уилден, «Система и структура»). Симулякрам третьего порядка следует, стало быть, противопоставлять как

минимум столь же сложную игру — а возможно ли это? Существует ли теория или практика, которая была бы субверсивной в силу большей алеаторности, чем сама система? То есть такая недетерминированная субверсия, которая относилась бы к порядку кода так же, как революция относилась к порядку политической экономии? Как бороться против ДНК? Уж конечно же, не путем классовой борьбы. Может быть, изобретать симулякры логически (или алогически) высшего порядка, более высокого, чем нынешний третий, выше всякой детерминированности и недетерминированности, — но будут ли это еще симулякры? На более высоком уровне, чем код, пожалуй, оказывается одна лишь смерть, обратимость смерти. Один лишь бес-порядок символического способен прорваться в код.

Всякая система, которая приближается к операциональному совершенству, близка и к своей гибели. Когда система изрекает «*А* равно *А* » или «дважды два — четыре», она оказывается на грани абсолютного господства, но и полного посмешища, то есть немедленной и вероятной субверсии, — ткнешь пальцем, и все рухнет. Известно, какой силой обладает тавтология, когда ею дублируется эта претензия системы на безупречную округлость («брюхо» Убу).

Идентичность себе нежизнеспособна: поскольку в нее не удается вписать ее собственную смерть, то это и есть сама смерть. Так и получается с метастабилизированными системами (функциональными или кибернетическими): их все время подстерегает угроза насмешки, мгновенной (а не в итоге длительной диалектической работы) субверсии, поскольку вся инерция системы обращается против нее самой. Амбивалентность — вот что грозит наиболее завершенным системам, сумевшим обожествить свой принцип функционирования, подобно бинарному Богу у Лейбница. Производимый ими завораживающий эффект обусловлен, как и в фетишизме, глубинным нежеланием их признавать и потому может мгновенно обратиться в свою противоположность. Отсюда их неустойчивость, которая нарастает по мере роста их идеальной внутренней связности. Подобные системы, даже будучи основаны на радикальной недетерминированности (утрате смысла), оказываются легкой добычей смысла. Словно чудовища каменноугольного периода, они рушатся под своей чудовищной тяжестью и немедленно распадаются. Такова роковая судьба любой системы, которая собственной своей логикой обречена на полное совершенство, а значит и на полный распад, на абсолютную безотказность, а значит и на бесповоротный крах: связанные энергии всегда устремлены к своей гибели. Поэтому здесь возможна лишь *катастрофическая,* а вовсе не диалектическая стратегия. Приходится доводить все до предела, и тогда-то оно само собой обращается в свою противоположность и рушится. Поскольку именно в высшей точке ценности мы ближе всего к амбивалентности, поскольку именно в высшей точке связности мы ближе всего к глубочайшему срыву, вечно грозящему дублируемым знакам кода, — именно поэтому необходимо превзойти систему в симуляции. Следует обратить смерть против смерти — этакая радикальная тавтология. Сделать из собственной логики системы неотразимое оружие против нее. Против тавтологической системы единственно действенной будет стратегия своего рода патафизики, «науки о воображаемых решениях», то есть научной фантастики на тему обращения системы против нее самой в высшей точке симуляции, стратегия обратимой симуляции в рамках гиперлогики разрушения и смерти.[62]

Неукоснительная обратимость отношений — такова суть символической обязанности.

---

[62] Смерть всегда есть одновременно и то, что ждет нас *в конце* [au terme] системы, и символический *конец* [extermination], подстерегающий самое систему. Чтобы обозначить финальность смерти, внутренне принадлежащую системе, повсюду вписанную в ее операциональную логику, и радикальную контр-финальность, вписанную вне системы как таковой, но всюду преследующую се, у нас нет двух разных терминов — в обоих случаях с необходимостью выступает одно и то же слово «смерть». Подобную амбивалентность можно различить уже во фрейдовской идее влечения к смерти. Это не какая-то *неоднозначность.* Этим просто выражается то, как близки друг к другу осуществленное совершенство системы и ее мгновенный распад.

Да будет каждый *элемент* [terme] *истреблен* [ex-terminé], да упразднится ценность в этом самоперевороте элемента — таково единственно возможное символическое насилие, способное сравниться и совладать со структурным насилием кода.

Рыночному закону стоимости и эквивалентностей соответствовала диалектика революции. Недетерминированности кода и структурному закону ценности соответствует одна лишь неукоснительная обратимость смерти.[63]

Собственно, больше опереться и не на что. Нам остается одно лишь теоретическое насилие. Смертельная спекуляция, единственным методом которой является радикализация всех гипотез. Даже «код» и «символическое» — все еще термины-симуляторы; хорошо бы суметь постепенно вывести их за пределы речи.

I. КОНЕЦ ПРОИЗВОДСТВА

СТРУКТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ ЦЕННОСТИ

Соссюр выделял два аспекта в обмене языковыми элементами, уподобляя их деньгам: с одной стороны, денежная единица должна обмениваться на какие-то реальные, обладающие известной ценностью материальные блага, с другой стороны, она должна соотноситься со всеми другими единицами данной денежной системы. Именно с этим вторым аспектом он чем дальше, тем больше связывал понятие *значимости:* это внутрисистемная и образуемая различительными оппозициями соотнесенность всех элементов между собой, в отличие от другого возможного определения значимости как отношения между каждым элементом и тем, что он обозначает, между каждым означающим и его означаемым, как между каждой денежной единицей и тем, что можно получить в обмен на нее. Первый аспект соответствует структурному измерению языка, второй — его функциональному определению. Эти два измерения различны, по соотнесены; можно сказать, что они работают вместе и обладают взаимной связностью, которая характерна для «классической» конфигурации лингвистического знака, подчиненной рыночному закону стоимости, когда целевой установкой структурных операций языка непременно является десигнация. На этой «классической» стадии сигнификации все происходит совершенно аналогично тому, как действует проанализированный Марксом механизм стоимости в материальном производстве: потребительная стоимость играет роль горизонта и целевой установки в системе меновой стоимости — первая характеризует конкретную операцию, осуществляемую с товаром в ходе потребления (момент, аналогичный десигнации для знака), вторая же отсылает к способности всех товаров обмениваться друг на друга по закону эквивалентности (момент, аналогичный структурной организации знака), и обе они диалектически соотносятся на протяжении всего Марксова анализа, определяя рациональное устройство производства, регулируемого политической экономией.

---

[63] Смерть ни в косм случае не должна пониматься как реальное событие, происходящее с некоторым субъектом и телом, но как некоторая *форма* — в известных случаях форма социальных отношений, — в которой утрачивается детерминированность субъекта и ценности. Как раз требование обратимости и кладет конец различению детерминированности и недетерминированности. Оно кладет конец связыванию энергий в регулярных опозициях и в этом отношении смыкается с теориями потоков и интенсивностей — либидинальных или шизофренических. Но сегодня система сама оформляется как развязывание энергий, как стратегия ценностного дрейфа. Система может подключаться или отключаться, рано или поздно все энергии вливаются в нее — ведь это она и выработала сами понятия энергии и интенсивности. Капитал — это энергетическая и интенсивная система. Отсюда невозможность (Лиотар) отличить либидинальную экономику от экономики самой системы (экономики ценности); отсюда невозможность (Делёз) отличить капиталистическую расщепленность от революционной. Ведь система — всему хозяйка: подобно Господу Богу, она вольна связывать и развязывать энергии; невозможным, а вместе с тем и неизбежным для нее является лишь одно — обратимость. Процесс становления ценности необратим. Оттого для системы смертельна одна лишь обратимость, а не развязывание или дрейф. Это и есть смысл символического «обмена».

Но вот произошла революция, положившая конец этой «классической» экономике стоимости, революция самой стоимости как таковой, заменяющая ее старую рыночную форму повой, более радикальной.

Эта революция состоит в том, что два аспекта стоимости, казавшиеся навек связанными между собой естественным законом, оказываются разобщены, *референциальная стоимость уничтожается, уступая место чисто структурной игре ценности.* Структурное измерение обретает автономию с исключением референциального измерения, строится на его смерти. Нет больше никаких референций производства, значения, аффекта, субстанции, истории, нет больше никакой эквивалентности «реальным» содержаниям, еще отягощавшим знак каким-то полезным грузом, какой-то серьезностью, — то есть нет больше его формы как представительного эквивалента. Победила другая стадия ценности, стадия полной относительности, всеобщей подстановки, комбинаторики и симуляции. Симуляции в том смысле, что теперь все знаки обмениваются друг на друга, но не обмениваются больше ни на что реальное (причем друг на друга они так хорошо, так безупречно обмениваются *именно постольку,* поскольку не обмениваются больше ни на что реальное). Эмансипация знака: избавившись от «архаической» обязанности нечто обозначать, он наконец освобождается для структурной, то есть комбинаторной игры по правилу полной неразличимости и недетерминированности, сменяющему собой прежнее правило детерминированной эквивалентности. То же происходит и на уровне производительной силы и процесса производства: уничтожение всякой целевой установки производства позволяет ему функционировать как код, а денежному знаку — пуститься, например, в ничем не ограниченные спекуляции, без всякой привязки к производственным реальностям и даже к золотому эталону. Плавающий курс валют и знаков, зыбкость «потребностей» и целевых установок производства, зыбкость самого труда — подстановочный характер всех этих элементов, сопровождающийся безудержной спекуляцией и инфляцией (у нас теперь поистине царство *полной свободы* — всеобщей ни-к-чему-не-привязанности, никому-не-обязанности, ни-во-что-не-верия; раньше еще была какая-то магия, какая-то магическая обязанность, приковывавшая знак к реальности, капитал же освободил знаки от этой «наивной веры», бросив их в чистый оборот), — ничего подобного Соссюр или Маркс даже не предчувствовали; они еще жили в золотом веке диалектики знака и реальности, который одновременно был «классическим» периодом капитала и стоимости. Ныне их диалектика распалась, а реальность погибла под действием фантастической автономизации ценности. Детерминированность умерла — теперь наша царица недетерминированность. Произошла экс-терминация (в буквальном смысле слова) производственной и знаковой реальности.[64]

Такая структурная революция закона ценности была уже указана в термине «политическая экономия знака», и все же этот термин остается компромиссным, так как

I. Идет ли здесь еще речь о политической экономии? Да, в том смысле что перед нами по-прежнему ценность и закон ценности, но с ней произошла столь глубокая, столь решительная перемена, все ее содержательные элементы стали настолько другими, если не просто уничтожились, что данный термин теперь лишь намекает на суть дела; тем более это касается слова «политическая», учитывая, что суть дела в постоянном *разрушении* общественных отношений, регулируемых ценностью. Нет, речь идет уже давно о чем-то совсем другом, чем экономика.

---

64 Если бы речь шла только лишь о преобладании меновой стоимости над потребительной (или же о преобладании структурного аспекта языка над функциональным), то это отмечали уже и Маркс и Соссюр. Маркс близко подходит к тому, чтобы рассматривать потребительную стоимость просто как средство осуществления или же алиби меновой стоимости. И весь его анализ основан на принципе эквивалентности, составляющем сердцевину системы меновой стоимости. Но хотя в сердце системы и есть *эквивалентность,* здесь нет еще *недетерминированности* всей системы в целом (сохраняется детерминированность и диалектическая целенаправленность способа производства). Сегодняшняя же система основана на недетерминированности, движима сю. И обратно, ее навязчиво преследует мысль о смерти всякой детерминированности.

II. Понятие знака тоже сохраняет значение лишь как намек. Ведь структурный закон ценности захватывает сигнификацию в той же мере, как и все остальное, его формой является не знак вообще, но особая организация, именуемая кодом, — а код регулирует не любые знаки. Ни рыночный закон стоимости не означает какой-либо детерминирующей роли материального производства в какой-либо момент, ни, обратно, структурный закон ценности не означает какого-либо преобладания знака. Подобная иллюзия возникает оттого, что первый из этих законов разработан Марксом на материале товара, а второй — Соссюром на материале лингвистического знака; так вот, ее следует разрушить. Рыночный закон стоимости — это закон эквивалентностей, и закон этот действует во всех сферах: он в равной мере относится и к такой конфигурации знака, где эквивалентность означающего и означаемого делает возможным регулярный обмен референциальными содержаниями (еще одна аналогичная черта — линейный характер означающего, исторически соответствующий линейно-кумулятивному времени производства).

Таким образом, этот классический закон стоимости действует одновременно во всех инстанциях (языке, производстве и т. д.), хотя они по-прежнему различаются по своим референциальным сферам.

И обратно, структурный закон ценности означает недетерминированность всех этих сфер как по отношению друг к другу, так и по отношению к свойственному каждой из них содержанию (а следовательно, и переход от *детерминированной* сферы знаков к *недетерминированности* кода). Сказать, что сфера материального производства и сфера знаков взаимно обмениваются содержаниями, — это еще слишком мало: они в буквальном смысле исчезают как таковые и утрачивают свою соотнесенность, а равно и свою детерминированность, уступая место гораздо более обобщенной по своему устройству форме ценности, где и обозначение и производство уничтожаются.

«Политическая экономия знака» еще была результатом распространения и проверки рыночного закона стоимости на материале знаков. Напротив того, структурным устройством ценности вообще отменяется как режим производства и политической экономии, так и режим репрезентации и знаков. С воцарением кода все это переключается в режим симуляции. Собственно говоря, ни «классическая» экономика знака, ни политическая экономия не исчезают вовсе: они продолжают как бы загробное существование, став призрачным принципом убеждения.

Конец труда. Конец производства. Конец политической экономии.

Конец диалектики означающего/означаемого, делавшей возможным накопление знания и смысла, линейную синтагму кумулятивного дискурса. Но одновременно конец и диалектики меновой/потребительной стоимости, которая единственно делала возможным общественное производство и накопление. Конец линейного измерения дискурса. Конец линейного измерения товара. Конец классической эры знака. Конец эры производства.

Всему этому кладет конец не Революция. Это делает сам капитал. Именно он отменяет детерминированность общества способом производства. Именно он замещает рыночную форму структурной формой ценности. А уже ею регулируется вся нынешняя стратегия системы.

* * *

Эта социально-историческая мутация прослеживается во всем. Так, эра симуляции повсюду открывается возможностью взаимной подстановки элементов, которые раньше были противоречивыми или диалектически противоположными. Всюду идет одно и то же «порождение симулякров»: взаимные подстановки красивого и безобразного в моде, левых и правых в политике, правды и лжи во всех сообщениях масс-медиа, полезного и бесполезного в бытовых вещах, природы и культуры на всех уровнях значения. В пашей системе образов и знаков исчезают все основные гуманистические критерии ценности, определявшие собой вековую культуру моральных, эстетических, практических суждений. Все становится

неразрешимым — характерный эффект господства кода, всецело основанного на принципе нейтрализации и неотличимости.[65] Это, так сказать, мировой бардак капитала — не для проституции, а для субституции и коммутации, для подмены и подстановки.

Сегодня этот процесс, давно уже действующий в культуре, искусстве, политике, даже в сексуальности (то есть в так называемых «надстроечных» областях), затронул и самое экономику, все поле так называемого «базиса». В ней воцарилась та же самая недетерминированность. А вместе с детерминированностью самой экономики, разумеется, исчезает и всякая возможность мыслить ее как детерминирующую инстанцию.

Поскольку именно вокруг экономики уже два столетия (во всяком случае, начиная с Маркса) завязывался узел исторического детерминизма, то именно здесь особенно важно прежде всего выяснить результаты вторжения кода.

КОНЕЦ ПРОИЗВОДСТВА

Перед нами — конец производства. На Западе эта форма исторически совпала с формулировкой рыночного закона стоимости, то есть с царством политической экономии. До тех пор ничто, собственно говоря, не *производилось* — все *выводилось* по божественной благодати или по природной щедрости из некоторой инстанции, которая выдает или же отказывается выдавать свои богатства. Ценность исходит из царства божественных или природных качеств (при ретроспективном взгляде они сливаются для нас воедино). Еще физиократы именно так рассматривали цикл, включающий в себя землю и труд, — сам по себе труд не обладает собственной ценностью. Возникает вопрос: а есть ли при этом настоящий *закон* ценности — ведь ценностью здесь *наделяют,* а значит ее выражение и не может получить рационального вида? Если тут и есть закон, то это, в отличие от рыночного, *природный* закон ценности.

Вся эта конструкция распределения богатств или же природного наделения ими испытывает резкую перемену, когда ценность становится *производимой,* когда ее опорой оказывается труд, а ее законом — всеобщая эквивалентность любых видов труда. С этого момента ценность (стоимость) приписывается определенным рациональным операциям человеческого (общественного) труда. Она оказывается измеримой, а вместе с нею — и прибавочная стоимость.

Начинается критика политической экономии, опирающаяся на критику общественного производства и режима производства. Одно лишь понятие производства позволяет выделить — путем анализа такого «своеобразного товара, как рабочая сила, — некоторую *прибавку* (прибавочную стоимость), от которой и зависит вся рациональная динамика капитала, а за ней и столь же рациональная динамика революции.

Сегодня для нас все опять переменилось. Понятиями производства, рыночной формы, рабочей силы, эквивалентности и прибавочной стоимости описывалась количественная, материальная и поддающаяся измерению конфигурация, которая для нас отошла в прошлое.

---

[65] Теоретическое производство, как и материальное, тоже теряет свои детерминации и начинает крутиться вхолостую, срываясь в штопор бесконечных самоотражений в стремлении к недостижимой реальности. Так мы и живем сегодня: всеобщая неразрешимость, эра *плавающих теорий,* вроде плавающих валют. Все нынешние теории, откуда бы они ни исходили (включая психоаналитические) и сколь бы яростно ни пытались добраться до некоей имманентности или же внереферентной подвижности (Делез, Лиотар и т. д.), — все они страдают зыбкостью и осмыслены лишь постольку, поскольку перекликаются одна с другой. Напрасно требовать от них соотнесения с какой бы то ни было «реальностью». Система отняла у теоретической работы, как и у любой другой, всякую референциальную опору. Потребительной стоимости более не существует также и в теории, зеркало теоретического производства тоже треснуло. И это в порядке вещей. Я хочу сказать, что сама эта неразрешимость теории является эффектом кода. В самом деле, больше не остается иллюзий: такая зыбкость теорий не имеет ничего общего с шизофреническим «дрейфом», когда течения свободно проходят по телу без органов (чьему же телу? капитала?). Она просто означает, что отныне все теории могут обмениваться одна на другую по переменному курсу, не инвестируясь более никуда, кроме зеркала их собственного письма.

Понятием производительных сил еще описывалась некоторая референция — противоречащая производственным отношениям, но все-таки референция — общественного богатства. Общественная форма под названием «капитал» и ее внутренняя критика под названием «марксизм» еще поддерживались некоторым производственным содержанием. А необходимость революции зиждилась на отмене *рыночного* закона стоимости.

Но вот мы перешли от рыночного к структурному закону ценности, и это совпало с исчезновением той общественной формы, что называлась производством. Если так, то живем ли мы еще при строе капитализма? Возможно, мы живем уже при гиперкапиталистическом строе или каком-то еще, совсем ином. Связана ли форма капитала как таковая с законом ценности вообще или же с некоторой определенной формой ценности? (А вдруг мы уже живем при социализме? Вдруг эта метаморфоза капитала под знаком структурного закона ценности и есть то, к чему он должен прийти при социализме? Ай!) Раз жизнь и смерть капитала разыгрываются в рамках *рыночного* закона стоимости, раз революция разыгрывается в рамках режима производства, то в таком случае мы живем уже и не при капитале и не при революции. Если революция состоит в освобождении общественного производства человеческого рода, то никакая революция нам уже не светит — ведь производства-то больше нет. Зато если капитал — это *режим господства,* то мы по-прежнему живем при капитале, так как наш структурный закон ценности представляет собой чистейшую форму социального господства, неуловимую, как прибавочная стоимость, без опоры на какой-либо господствующий класс или силовое отношение, без насилия, растворенную всецело и бескровно в окружающих нас знаках, всюду обретающую свою операциональность через код, которым и выговаривается наконец чистейший дискурс капитала, избавившийся от всяких промышленных, торговых или финансовых диалектов, от любых классовых диалектов, на которых он говорил в своей «производственной» фазе. Это символическое насилие, всюду вписанное в знаки, даже и в знаки революции.

Структурной революцией ценности уничтожаются самые основы «Революции». Общая утрата референций прежде всего наносит смертельный удар референциям революционным, которым никакая социально-производственная субстанция, никакая истина рабочей силы больше не дает уверенности в грядущем перевороте. Ибо труд — больше уже не *сила,* он стал *знаком* среди знаков. Он производится и потребляется, как и все остальное. По общему закону эквивалентности он обменивается на не-труд, на досуг, он допускает взаимоподстановку со всеми остальными секторами повседневной жизни. Не став ни более, ни менее «отчужденным», он не является больше специфическим местом исторического «праксиса», порождающего специфические общественные отношения. Как и большинство других практик, он является теперь просто набором сигналетических операций. Он включается в общее оформление, знаковое обрамление жизни. Он даже перестал быть историческим страданием и позором, своей оборотной стороной сулившими конечное освобождение (или же, по Лиотару, пространством *наслаждения* рабочего класса, местом исполнения его отчаянных желаний в условиях ценностного унижения под властью капитала). Все это больше не правда. Трудом завладела знаковая форма, изгнав из него всякое историческое или либидинальное значение и поглотив его процессом его собственного воспроизводства: характерной операцией *знака* является самодублирование, скрываемое пустой отсылкой к тому, что он обозначает. Когда-то труд мог обозначать собой реальность некоторого общественного производства, накопления богатств как общественной цели. Даже и подвергаясь эксплуатации капиталом и прибавочной стоимостью — ведь при этом он сохранял свою потребительную стоимость для расширенного воспроизводства капитала и для его конечного уничтожения. Так или иначе, он был пронизан целенаправленностью: пусть труженик и поглощен процессом простого воспроизводства своей рабочей силы, однако сам процесс производства не переживается как безумное повторение. Труд революционизирует общество в самой своей униженности, как товар, чей потенциал всегда выше простого воспроизводства ценности.

Теперь это не так: труд больше не является производительным, он стал

воспроизводительным, воспроизводящим *предназначенность к труду* как установку целого общества, которое уже и само не знает, хочется ли ему что-то производить. Нет больше производственных мифов, производственных содержаний: годовые сводки указывают только зашифрованно-статистический, лишенный смысла общеэкономический рост — инфляция бухгалтерских знаков, которыми уже невозможно даже вызывать фантазмы коллективной воли. Сам пафос экономического роста умер, как и пафос производства, последним безумно-параноическим подъемом которого он был; ныне он съеживается в цифрах, и в пего больше никто не верит. Зато тем больше необходимость воспроизводить труд как службу на благо общества, как рефлекс, мораль, консенсус, регуляцию, принцип реальности. Только это принцип реальности *кода:* грандиозный *ритуал знаков труда,* распространяющийся на все общество, — неважно, производит ли он еще что-нибудь, главное, что он воспроизводит сам себя. Социализация через ритуал, через знаки, гораздо более эффективная, чем через связанные энергии производства. От вас требуют не производить, не преодолевать себя в трудовом усилии (такая классическая этика теперь скорее подозрительна), а социализироваться. Согласно структурному определению, получающему здесь вполне *социальный* масштаб, — быть значимыми только как взаимно соотнесенные элементы. Функционировать как знак в рамках общего производственного сценария, подобно тому как труд и производство функционируют теперь лишь как знаки, как элементы, допускающие подстановку с ие-трудом, с потреблением, общением и т. д. Множественная, непрестанная, вращателыю-круговая соотнесенность со всей сетью прочих знаков. В результате труд, лишенный своей энергии и субстанции (и вообще какой-либо инвестиции), воскресает как социальная симулятивная модель, увлекая вслед за собой в алеаторную сферу кода и все остальные категории политической экономии.

Беспокояще-странен этот прыжок в своего рода посмертное существование, отделенное от вас всей протяженностью предшествующей жизни. Ведь в традиционном процессе труда было нечто привычное, интимное. Какой-то близкий смысл имела даже конкретность эксплуатации, насильственная социальность труда. Сегодня этого нет и в помине — что связано не столько с *операторной* абстрактностью трудового *процесса,* о которой много написано, сколько с перемещением всего *значения* труда в поле *операциональности,* где оно превращается в «плавающую» переменную, увлекая вместе с собой и все воображаемое прежней жизни.

* * *

За автономизацией производства как *режима* [*mode*], за внутренне присущими ему судорогами, противоречиями и революциями необходимо разглядеть *код* [*code*] производства. Такова его размерность сегодня — в итоге «материалистической» истории, сумевшей узаконить его как движущее начало реального развития общества (по Марксу, искусство, религия, право и т. д. не имеют собственной истории — одно лишь производство обладает историей, вернее оно и *есть* история, составляет ее *основу.* Невероятная выдумка о труде и производстве — как модель истории и общечеловеческая модель исполнения желаний).

С концом такой религиозной автономизации производства становится заметно, что ведь все это могло быть и само *произведено* (на сей раз — в том смысле, в каком отдают в «производство» киносценарий) в совсем недавние времена, причем с целями совершенно отличными от тех внутренних целевых установок (включая революцию), которые вырабатываются самим производством.

Анализ производства как кода — это прорыв сквозь материальную очевидность машин, фабрик, рабочего времени, изделий, зарплаты, денег и сквозь более формальную, но также «объективную» очевидность прибавочной стоимости, рынка, капитала, — на уровень правил игры; это разрушение логической цепи инстанций капитала и даже критической цепи анализирующих его марксистских категорий, образующих всего лишь его обличье второго

порядка, его *критическое* обличье, — на уровень элементарных единиц производства как означающего, на уровень образуемых им социальных отношений, навеки погребенных под историческими иллюзиями производителей (и теоретиков).

ТРУД

Рабочая сила — это не сила, а характеристика, аксиома, и ее «реальное» оперирование в процессе труда, ее «потребительная стоимость» есть не что иное, как дублирование этой характеристики в операциях кода. Именно на уровне знака, а отнюдь не на уровне энергии осуществляется основное насилие. *Механизм* (но не закон) капитала играет на прибавочной стоимости — неравноценном обмене зарплаты на рабочую силу. Но даже если бы их обмен был равноценным, если бы настал конец прибавочной стоимости, если бы даже оказалась отменена заработная плата (то есть продажа рабочей силы), все равно человек остался бы отмечен этой аксиомой, этой обреченностью на производство, этим таинством труда, которым он пронизан насквозь, как полом. Нет, труженик уже не человек, даже не мужчина или женщина: у него свой, особенный пол — рабочая сила, предназначающая его для определенной цели; он отмечен ею, как женщина отмечена своим полом (своей половой характеристикой), как негр отмечен цветом своей кожи: они тоже суть знаки, ничего кроме знаков.

Следует различать относящееся лишь к *режиму* производства и то, что относится к его *коду.* Прежде чем стать частью рыночного закона стоимости, рабочая сила уже представляет собой определенный статус, структуру повиновения определенному коду. Прежде чем стать меновой или потребительной стоимостью, она уже является, как и любой товар, *знаком* операторного превращения природы в ценность, что служит определяющим признаком производства и фундаментальной аксиомой нашей, и никакой другой культуры. Под количественными эквивалентностями проходит более глубинное и изначальное сообщение товара: отрыв природы (и человека) от недетерминированности, в результате чего они становятся детерминированы ценностью. В созидательном неистовстве бульдозеров, сооружающих автострады и «инфраструктуру», в этом цивилизующем неистовстве эры производства можно ощутить ярое стремление не оставить на земле ничего непроизведенного, на всем поставить печать производства, пусть даже это и не сулит никакого прироста богатств: производство ради меток, для воспроизводства меченых людей. Что такое нынешнее производство, как не этот террор кода? Это вновь становится так же ясно, как для первых поколений промышленной эпохи, столкнувшихся с машинами как с абсолютным врагом, носителем тотального разрушения традиционных структур, — тогда еще не успела развиться сладкая мечта об исторической диалектике производства. Проявляющиеся то тут, то там луддитские выступления, стихийно направленные против орудий производства (и прежде всего против самих себя как производительной силы), массовый саботаж и прогулы красноречиво говорят о неустойчивости производственного строя. Ломать машины — безумный поступок, поскольку это *средства* производства, поскольку сохраняется неоднозначность относительно их будущей потребительной стоимости. Но если рушатся *цели* этого производства, то рушится и почтение к средствам, и машины предстают в своей истинной целенаправленности, как прямые, непосредственно-операторные знаки социального отношения к смерти, которой живет капитал. И тогда ничто не мешает их немедленному разрушению. В этом смысле луддиты яснее Маркса понимали, что несет с собой вторжение промышленного строя, и сегодня они едва ли не берут реванш — на *катастрофическом* финише того процесса, в который мы втянулись по указке самого Маркса, в *диалектической* эйфории производительных сил.

* * *

Труд служит знаком не в смысле престижных коннотаций, которые могут связываться с

тем или иным его видом, и даже не в смысле того социального успеха, каким является само трудоустройство для алжирского иммигранта по сравнению с его родственниками, для марокканского паренька с Верхнего Атласа, только и мечтающего о работе на заводах «Симка», да даже еще и для женщин в нашей стране. В подобных случаях труд отсылает к некоторой присущей ему ценности — статусному росту или отличию. В современном же сценарии труд более не описывается таким референциальным определением знака. Теперь вместо собственных значений того или иного вида труда или же труда вообще существует трудовая система, в которой должности взаимообмениваются. Нет больше «right man in the right place»[66] — старой формулы научно-производственного идеализма. Но нет больше и индивидов, взаимозаменимых, по все-таки необходимых в каждом определенном трудовом процессе. Теперь взаимозаменимым сделался сам трудовой процесс: это подвижная, поливалентная, прерывистая структура интеграции, безразличная к какой бы то ни было цели, даже и к труду в его классическом операторном понимании, занятая лишь тем, чтобы поместить каждого в социальную сеть, где ничто не направлено ни к чему, кроме имманентности самой этой операциональной разметки, которая безразлично служит как парадигмой, склоняющей всех индивидов относительно одного общего корня, так и синтагмой, соединяющей их посредством бесконечной комбинаторики.

Такой труд — также и в форме досуга — заполоняет всю нашу жизнь как фундаментальная репрессия и контроль, как необходимость постоянно чем-то заниматься во время и в месте, предписанных вездесущим кодом. Люди всюду должны быть *приставлены к делу* — в школе, на заводе, на пляже, у телевизора или же при переобучении: режим постоянной всеобщей мобилизации. Но подобный труд не является производительным в исходном смысле слова: это не более чем зеркальное отражение общества, его воображаемое, его фантастический принцип реальности. А может, и влечение к смерти.

На это и направлена вся нынешняя стратегия по отношению к труду: job enrichment,[67] гибкое рабочее расписание, подвижность кадров, переквалификация, постоянное профессиональное обучение, автономия и самоуправление, децентрализация трудового процесса — вплоть до калифорнийской утопии кибернетизированного труда, выполняемого на дому. Вас больше не отрывают грубо от обычной жизни, чтобы бросить во власть машины, — вас встраивают в эту машину вместе с вашим детством, вашими привычками, знакомствами, бессознательными влечениями и даже вместе с вашим нежеланием работать; при любых этих обстоятельствах вам подыщут подходящее место, персонализированный job[68] — а нет, так назначат пособие по безработице, рассчитанное по вашим личным параметрам; как бы то ни было, вас уже больше не оставят, главное, чтобы каждый являлся окончанием [terminal] целой сети, окончанием ничтожно малым, но все же включенным в сеть, — ни в коем случае не нечленораздельным криком, по языковым элементом [terme], появляющимся на выходе [au terme] всей структурной сети языка. Сама возможность выбирать работу, утопия соразмерного каждому труда означает, что *игра окончена,* что структура интеграции приняла тотальный характер. Рабочая сила больше не подвергается грубой купле-продаже, теперь она служит объектом дизайна, маркетинга, мерчендайзинга; производство включается в знаковую систему потребления.

На первой стадии анализа задачей было осмыслить сферу потребления как распространение сферы производительных сил. Теперь следует осуществить обратную операцию. Сферу производства, труда, производительных сил нужно осмыслить как переключенную в сферу «потребления», то есть в сферу всеобщей аксиоматики,

---

[66] Нужный человек на нужном месте *(англ.). — Прим. перев.*

[67] Сдельная оплата *(англ.). — Прим. перев.*

[68] Работа *(англ.). — Прим. перев.*

кодированного обмена знаками, распространенного на всю жизнь дизайна. Это относится к общественному знанию, конкретным познаниям и установкам (Даниель Верр: «Почему не рассматривать психологические установки персонала как один из ресурсов, управление которым входит в задачи руководителя?»), а равно и к сексуальности, телу, воображению (Верр: «Воображение одно лишь еще связано с принципом удовольствия, в то время как весь психический аппарат подчиняется принципу реальности (Фрейд). Пора покончить с такой растратой сил. Воображение должно быть актуализировано как производительная сила, вложено в дело. Воображение у власти — таков лозунг технократии»). Так же и с бессознательным, с Революцией и т. п. Да, все это идет к тому, чтобы быть «вложено в дело», захвачено и поглощено сферой ценности, причем понимаемой не как рыночная стоимость, а скорее как математическая величина, — то есть оно должно быть не мобилизовано ради производства, а зарегистрировано, приписано к некоторой рубрике, вовлечено в игру операциональных переменных, должно стать не столько производительной силой, сколько фигурой на шахматной доске кода, подчиняясь общим для всех правилам игры. Аксиома производства еще только стремится свести все к *факторам,* аксиома же кода сводит все к *переменным.* В итоге первой получаются уравнения и расчеты сил, в итоге второй — подвижно-алеаторные комплексы, которые нейтрализуют все противящееся или неподвластное им посредством не *аннексии,* а *коннексии.*

* * *

Дело зашло еще дальше, чем в «НОТ» — «научной организации труда», хотя само ее появление было важнейшей вехой экспансии кода. Здесь можно различить две фазы:

На смену «донаучной» фазе развития промышленной системы, для которой характерна максимальная эксплуатация рабочей силы, приходит фаза машинного производства, преобладания основного капитала, где «овеществленный труд […] выступает […] не только в форме продукта или продукта, применяемого как средство труда, но в форме самой производительной силы» *(Grundrisse,* т. II, с. 213).[69] В дальнейшем это накопление овеществленного труда, заменяющего живой труд как производительную силу, бесконечно умножается в ходе накопления знаний: «Накопление знаний и навыков, накопление всеобщих производительных сил общественного мозга поглощается капиталом в противовес труду и поэтому выступает как свойство капитала, более определенно — как свойство *основного капитала» (Gr.,* II, 213).

На этой стадии машинного производства, научного аппарата, совокупного рабочего и НОТа «процесс производства перестал быть процессом труда в том смысле, что труд перестал охватывать процесс производства в качестве господствующего над ним единого начала» *(Gr.,* II, 212). Вместо «своеобразной» производительной силы остается всеобщая машинерия, преобразующая производительные силы в капитал, — вернее, *вырабатывающая производительную силу и труд.* Этой операцией нейтрализуется весь общественный аппарат труда: отныне сама коллективная машинерия начинает непосредственно производить себе общественную цель, она сама производит производство.

Это господство омертвленного труда над живым. Именно в этом и заключалось первоначальное накопление — накопление омертвленного труда, пока он не станет способен поглощать живой труд, вернее производить его под контролем в своих собственных целях. Поэтому конец первоначального накопления знаменует собой решительный поворот всей политической экономии — переход к преобладанию омертвленного труда, к социальным отношениям, кристаллизующимся и воплощающимся в омертвленном труде, которые тяготеют над всем обществом и представляют собой не что иное, как код господства. Маркс

---

[69] Эта и следующие цитаты из «Экономических рукописей» Маркса приводятся по изданию: К.Маркс, Ф.Энгельс, *Сочинения.* 2-е изд., т. 46, М., Госполитиздат, 1968, ч. I, с. 258, ч. II, с. 204, 205, 213. — *Прим. перев.*

допустил фантастическую ошибку, поверив, что машины, техника, наука все-таки сохраняют невинность, что все это способно вновь сделаться общественным трудом, как только будет ликвидирована система капитала. В действительности на этом-то она и зиждется. Подобные благодушные упования происходят от недооценки смерти в омертвленном труде, от веры в то, что за некоторым поворотным пунктом, посредством своего рода исторического скачка производства, мертвое окажется преодолено живым.

И однако же Маркс почуял это, отметив «способность овеществленного труда превращаться в капитал, то есть превращать средства производства в средства *управления* живым трудом». То же самое проступает и в другой его формуле, согласно которой на известной стадии развития капитала «вместо того чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним» *(Gr.,* II, 221/222). Формула, которая идет значительно дальше политической экономии и ее критики, так как смысл ее буквально в том, что перед нами уже не процесс производства, а процесс исключения и выдворения.

Нужно, однако, сделать отсюда все выводы. Когда производство получает такой круговой характер и инволюциоирует само в себя, оно утрачивает всякую объективную детерминированность. Подобно мифу, оно само себя заклинает с помощью своих собственных элементов, ставших знаками. Когда параллельно с этим сфера знаков (включая масс-медиа, информацию и т. д.) из особенной сферы превращается в глобальный процесс движения капитала, то приходится говорить не только, вслед за Марксом, что «процесс производства перестал быть процессом труда», но что также и «процесс движения капитала перестает быть производственным процессом».

Из-за господства омертвленного труда над живым рушится вся диалектика производства. Потребительная/меновая стоимость, производительные силы/производственные отношения — все эти оппозиции, на которых строился марксизм (следуя, впрочем, по сути той же схеме, что и рационалистическое мышление с его оппозициями истины и лжи, видимости и реальности, природы и культуры), тоже оказываются нейтрализованы одним и тем же способом. В производстве и экономике все начинает поддаваться взаимной подстановке, обращению, обмену в ходе той же бесконечной игры отражений, что и в политике, моде или средствах массовой коммуникации. Бесконечно отражаются друг в друге производительные силы и производственные отношения, капитал и труд, потребительная и меновая стоимость: это и значит, что производство растворяется в коде. А закон ценности состоит сегодня не столько в возможности обменивать все товары согласно всеобщему эквиваленту, сколько в гораздо более радикальной возможности обменивать все категории политической экономии (и ее критики) согласно коду. Все детерминации «буржуазного» мышления были нейтрализованы и упразднены материалистическим пониманием производства, которое свело их все к одной общеисторической детерминации. Но и оно, в свою очередь, нейтрализуется и поглощается переворотом элементов системы. И если прежние поколения мечтали о докапиталистическом обществе, то мы начинаем грезить о политической экономии как об утраченном объекте, и ее дискурс является сегодня столь сильной референцией именно потому, что она утрачена.

* * *

Маркс: «Те виды труда, которые могут использоваться только как услуги, поскольку их продукт неотделим от своего исполнителя, и которые тем самым не могут стать автономным товаром, образуют ничтожно малую массу в массе капиталистического производства. Поэтому здесь от них можно отвлечься, отложив их рассмотрение до главы о наемном труде» («Капитал», гл. VI, с. 234). Названная глава «Капитала» так и не была написана: проблема, задаваемая данным разграничением, отчасти совпадающим с разграничением производительного и непроизводительного труда, совершенно неразрешима. Марксистское определение труда с самого начала трещит по швам. Например, в «Grundrisse» (I, 253) читаем: «Труд является производительным, если он производит свою противоположность

[капитал]». Отсюда логически следует, что если труд начинает воспроизводить сам себя, как это и происходит сегодня в масштабе всего «совокупного рабочего», то он перестает быть производительным. Таков непредвиденный вывод из определения, которое даже мысли не допускает, чтобы капитал мог укорениться в чем-либо ином, кроме «производства», — например, в самом же труде, очищенном от производительности, в труде «непроизводительном», как бы нейтрализованном, где зато капиталу как раз и удается перехитрить опасную детерминированность «производительного» труда и приступить к установлению своего реального господства уже не только над трудом, но и над всем обществом. Пренебрегши таким «непроизводительным трудом», Маркс прошел мимо действительной *неопределенности* труда, на которой и зиждется стратегия капитала.

«Труд является производительным лишь в том случае, когда он производит свою собственную противоположность [капитал]» *(Gr.,* I, 253). При этом парадокс в том, что по собственному же определению Маркса все большая часть человеческого труда становится непроизводительной, но это явно не мешает капиталу упрочивать свое господство. Фактически труд не бывает двух или трех видов,[70] все эти хитроумные и надуманные разграничения были подсказаны Марксу именно капиталом, который сам никогда не был так глуп, чтобы в них верить, и всегда «наивно» преодолевал их. Существует только один вид труда, только одно его действительно фундаментальное определение, и на беду именно оно оказалось упущено Марксом. Ныне все разновидности труда подводятся под одно-единственное определение — под нечистую, архаичную, оставленную без анализа категорию труда/услуги, а вовсе не под классическую и якобы универсальную категорию наемно-«пролетарского» труда.

Труд/услуга — не в значении феодальной службы, так как этот труд утратил смысл обязанности и взаимности, которым он обладал в контексте феодализма, а в том значении, которое и указано у Маркса: услуга неотделима от того, кто ее предоставляет; этот аспект архаичен при продуктивистском воззрении на капитал, по фундаментален, если понимать капитал как систему господства, систему «закрепощения» человека трудовым обществом, то есть таким типом политического общества, где она образует правила игры. Именно в таком обществе мы сегодня и живем (если только оно не было таким еще и во времена Маркса): всякий труд сливается с обслуживанием — с трудом как чистым присутствием/занятостью, когда человек расходует, *предоставляет* другому свое время. Он «обозначает» свой труд, подобно тому как можно обозначить свое присутствие или преданность. В таком смысле предоставление услуги действительно неотделимо от предоставляющего ее. Предоставление услуги — это отдача своего тела, времени, пространства, серого вещества. Производится ли при этом что-нибудь или нет — не имеет значения по сравнению с этой личной зависимостью. Прибавочная стоимость, разумеется, исчезает, а заработная плата меняет свой смысл (мы к этому еще вернемся). Это не «регрессия» капитала к феодальному состоянию, а переход к *реальному* господству, то есть к тотальному закабалению и закрепощению человеческой личности. К этому и направлены все попытки «ретотализировать» труд — они стремятся сделать его тотальным услужением, где личность услужающего будет все менее и

---

70 Маркс с иезуитским лукавством сам почти признает это, вводя понятие совокупного рабочего: «Продукт превращается вообще из непосредственного продукта индивидуального поизводителя в общественный, в общин продукт совокупного рабочего, т. е. комбинированного рабочего персонала, члены которого ближе или дальше стоят от непосредственного воздействия на предмет труда.

Поэтому уже самый кооперативный характер процесса труда неизбежно расширяет понятие *производительного труда* и его носителя, *производительного рабочего.* Теперь для того, чтобы трудиться производительно, нет необходимости непосредственно прилагать свои руки; достаточно быть органом совокупного рабочего, выполнять одну из его подфункций. Данное выше первоначальное определение производительного труда, выведенное из самой природы материального производства, сохраняет свое значение в применении к совокупному рабочему, рассматриваемому как одно целое. Но оно не подходит более к каждому из его членов, взятому в отдельности» («Капитал», II, 183/184 [К.Маркс, Ф.Энгельс, *Сочинения,* т. 23, М., Госполитиздат, 1960, с. 516–517. — *Прим. перев* .]).

менее отсутствовать, все более и более включаться в процесс.

В этом смысле труд больше не отличается от других видов практики, в частности от своей противоположности — свободного времени, которое, предполагая такую же степень мобилизации и приставленности к делу (или же отставлеиности от производственного дела), оказывается ныне точно таким же *оказыванием услуг* [71] — за каковое по всей справедливости полагалась бы и оплата (что, впрочем, тоже не исключается).[72] Короче говоря, лопается не только надуманное разграничение производительного и непроизводительного труда, но даже и разграничение труда и всего остального. Больше просто не остается труда в специфическом смысле термина, и Маркс вообще-то правильно сделал, что не стал писать посвященную ему главу «Капитала»: она была заранее обречена на неудачу.

Как раз в этот момент трудящиеся начинают именоваться «производственными агентами»; терминологические сдвиги по-своему важны, так и этот новый термин антифрастически обозначает статус человека, который уже ничего больше не производит. Уже и «специализированный рабочий»[73] был уже не трудящимся, а просто рабочим по отношению к тотальной нерасчлененности труда. Он имел дело уже не с определенным содержанием труда и не с некоторой специфической зарплатой, но с обобщенной формой труда и с политической зарплатой. С появлением же «производственного агента» возникает наиабстрактнейшая форма, куда более абстрактная, чем старый, заэксплуатированный до смерти «специализированный рабочий»: появляется *трудовой манекен,* мельчайший сменный модуль, базовый прислужник принципа ирреальности труда. Гениальный

---

[71] Свободное время — это, так сказать, форма «сложного труда», в том смысле что сложный труд, в отличие от простого, по определению смыкается с обслуживанием (солидарность услуги и услужающего, неэквивалентность никакому времени абстрактного общественного труда, неэквивалентность никакой зарплате, воспроизводящей рабочую силу). Маркс сам разглядел бы все это, если бы глаза ему не застили производительный труд и многочисленные разграничения, призванные спасти производительного труженика как субъекта истории. Так же и Маркузе, вместо того чтобы строить фантазматические картины свободного времени («Доведенное до совершенства овеществление энергии человеческого труда могло бы разбить овеществленные формы, обрубив цепи, связывающие индивида с машиной… Полная автоматизация в царстве необходимости открыла бы новое измерение — измерение свободного времени, в котором произошло бы самоопределение частного *и* общественного существования человека» — «Одномерный человек» [Герберт Маркузе, *Одномерный человек,* М., REFL-book, 1994, с. 48. — *Прим. перев* .]), мог бы понять, что система, с ее техническим прогрессом и автоматизацией, сама производит свободное время как радикальную форму овеществления рабочей силы, как законченную форму времени абстрактного общественного труда, и делает это как раз симулируя обратным образом не-труд.

Другой вид «сложного» труда — это учеба, переквалификация, школа и т. д. Есть соблазн анализировать все это также в терминах прибавочной стоимости, реинвестирования капитала в знание и учебу, постоянного капитала, который дополнительно присоединяется к простому труженику. Смит: «Человек, обученный ценой больших затрат труда и времени, может быть уподоблен дорогостоящей машине…». Неверно. Образование, обучение, школа — это не особые, косвенные формы капиталовложений. Они непосредственно представляют собой общественные отношения порабощения и контроля. Капитал в них не стремится к сложному труду, он несет в них абсолютные убытки, жертвуя огромной частью своей «прибавочной стоимости» ради воспроизводства своей гегемонии.

[72] Уже сейчас это реализовано в пособии по безработице (во Франции теперь — в течение года после увольнения). Еще дальше идет проект уже практикуемого в некоторых странах «отрицательного налога», который предусматривает минимальный базовый заработок для всех — домохозяек, инвалидов, безработной молодежи, — исчисляемый исходя из *потенциального* трудового вознаграждения. При этом безработица как критическое положение (со всеми своими политическими последствиями) просто-напросто исчезает. Труд становится результатом *добровольного выбора, я* зарплата — визой на существование, автоматически вписывающей человека в социальное устройство. Капитал по-прежнему предполагает оплату по найму, но только на сей раз в ее чистой форме — очищенной от труда, — как означающее, очищенное от означаемого (следуя соссюровской аналогии), которое было лишь его эпизодическим историческим содержанием.

[73] Этой категорией фактически обозначались неквалифицированные, подсобные рабочие. — *Прим. перев.*

эвфемизм: человек больше не трудится, а «обозначает труд»; наступает конец культуры производства и труда, откуда и берется a contrario термин «производственный». Для такого «производственного агента» характерна уже не эксплуатация, делающая его сырьем в трудовом процессе, а мобильность, взаимозаменимость, делающая его бесполезным придатком основного капитала. Термин «производственный агент» знаменует собой предельный вариант «рабочего, стоящего рядом с производством», о котором писал Маркс.

***

Данная стадия, на которой «процесс движения капитала перестает быть производственным процессом», является также и стадией исчезновения фабрики: на фабрику становится похоже все общество в целом. Фабрика как таковая должна исчезнуть, труд должен утратить свой специфический характер, и тогда капитал сможет преобразиться, распространив свою форму до масштабов всего общества. Поэтому для анализа того реального господства, которое ныне осуществляет капитал, необходимо зафиксировать исчезновение конкретных мест труда, конкретного субъекта труда, конкретного времени общественного труда, необходимо зафиксировать исчезновение фабрики, труда и пролетариата.[74] Отошла в прошлое стадия, когда общество было филиалом, надстройкой фабрики, виртуальной резервной армией капитала. Теперь принцип фабрики взрывается и размазывается по всей поверхности общества, так что различие между ними становится «идеологическим»: поддерживать в воображаемом революционеров существование фабрики как чего-то специфического и привилегированного — это просто ловушка, которую ставит им капитал. Труд — повсюду, потому что труда больше пет. Тут-то он и достигает своей окончательной, завершенной формы, своего *принципа,* воссоединяясь с другими принципами, исторически выработанными в других социальных пространствах, которые предшествовали мануфактуре и служили ей образцом, — таких как приют, гетто, больница вообще, тюрьма, все места заточения и сосредоточения, которые выработала наша культура на своем пути к цивилизованному состоянию. Впрочем, сегодня все эти места тоже утрачивают свои определенные границы, растворяясь в глобальном обществе, потому что форма приюта или тюрьмы, предполагаемая ими дискриминация теперь заложены во все социальное пространство, во все моменты реальной жизни.[75] Все это по-прежнему

---

[74] Смещение стратегии капитала от экономического процесса к процессу более широкому наглядно прослеживается в социальной эволюции жилища.

Первоначально жилище рабочего было всего лишь его звериным логовом, филиалом фабрики, местом, функционально предназначенным для воспроизводства рабочей силы и стратегически сохраняющим свою принадлежность фабрике и предприятию. Жилище само не инвестировано формой капитала.

Мало-помалу жилище инвестируется как отмеченное пространство-время в рамках процесса прямого и всеобщего контроля социального пространства; это место, где воспроизводится уже не труд, а *сим жилой быт как особая функция,* как непосредственная форма общественного отношения; воспроизводится уже не труженик, а жилец как таковой, *пользователь.* Ведь именно «пользователь», вслед за пролетарием, сделался идеальным типом промышленного раба. Он пользуется материальными благами, словами языка, сексуальностью, даже и трудом (рабочий, «производственный агент», становится пользователем своей фабрики и своего труда как индивидуального и коллективного оборудования, как *общественной службы),* он пользуется транспортом, а равно и своей жизнью и смертью.

Пользование, то есть присвоение потребительной стоимости, — эта децентрированная, экстенсивная стратегия, направленная по всем азимутам, — такова высшая форма самоуправления социального контроля.

[75] Такова и калифорнийская кибернетическая утопия, растворяющая в себе мегаполис третичного сектора: работа доставляется на дом с помощью компьютера. Труд распыляется, проникая во все поры общества и повседневного быта. Перестают существовать не только рабочая сила, но и пространство-время труда; отныне все общество представляет собой один сплошной континуум ценностного процесса. Труд сделался *образом жизни.* В борьбе против такой вездесущности капитала, прибавочной стоимости и труда, связанной с их исчезновением как таковых, бесполезно возрождать заводские стены, золотой век фабричного производства и классовой борьбы. Отныне рабочий лишь питает собой воображаемое борьбы, подобно тому как полицейский

существует — фабрики, приюты, тюрьмы, школы — и, вероятно, будет существовать всегда как знаки разубеждения, отвлекающие от реального господства капитала к чему-то воображаемо материальному. Так церкви всегда существовали для того, чтобы скрыть смерть Бога, или же тот факт, что Бог повсюду (что то же самое). Всегда будут существовать природные заповедники и индейские резервации, чтобы скрыть, что ни животных, ни индейцев больше нет, что мы сами все стали индейцами. Всегда будут существовать заводы и фабрики, чтобы скрыть, что труд умер, что производство умерло, или же что оно теперь всюду и нигде. Ибо сегодня бесполезно бороться с капиталом в *детерминированных* формах. Зато если окажется, что он теперь ничем не детерминирован, что его абсолютным оружием стало воспроизводство труда как чего-то воображаемого, тогда, значит, и сам капитал вот-вот испустит дух.

ЗАРАБОТНАЯ ПЛАТА

В своей законченной форме, не соотносясь более ни с каким определенным производством, труд больше не находится и в отношении эквивалентности с заработной платой. Зарплата представляет собой эквивалент рабочей силы (нечестный, несправедливый эквивалент, но это неважно) только в перспективе *количественного* воспроизводства рабочей силы. Она совершенно лишается этого смысла, когда начинает санкционировать собой сам *статус* рабочей силы, обозначая повиновение диктуемым капиталом правилам игры. Она больше ничему не эквивалентна и не пропорциональна,[76] она представляет собой таинство вроде крещения (или же соборования), делающее вас полноценным гражданином политического социума капитала. Помимо того, что зарплата и доходы трудящегося дают капиталу средства для экономического капиталовложения (кончилась эпоха наемного труда как эксплуатации, наступает эпоха наемного труда как акционерного участия в капиталистическом обществе — то есть стратегическая функция трудящегося смещается в сторону потребления как обязательной службы обществу), на сегодняшней стадии зарплаты/статуса преобладающим оказывается другое значение слова «вложение» [investissement]: капитал облекает [investit] трудящегося зарплатой как некоторой должностью или ответственностью. Или же он действует как захватчик, который осаждает [investit] город, — глубоко охватывает его и контролирует все входы и выходы.

Мало того, что капитал посредством зарплаты/дохода заставляет производителей пускать деньги в оборот и тем фактически превращает их в воспроизводителей капитала, но он еще и более глубоким образом, посредством зарплаты/статуса делает их получателями материальных благ, в том же смысле в каком сам он, капитал, является получателем труда. Каждый пользователь обращается с потребительскими вещами, сведенными к их функциональному статусу производства услуг, подобно тому как и капитал обращается с

— воображаемое подавления.

[76] Понятие прибавочной стоимости просто не имеет больше смысла в применении к такой системе, которая от воспроизводства рабочей силы, порождающей прибыль и прибавочную стоимость, перешла к воспроизводству всей жизни в целом, перераспределяя или даже заранее впрыскивая в нее весь эквивалент общественного сверхтруда. С этого момента прибавочная стоимость оказывается всюду и нигде. Нет больше ни «непроизводительных издержек капитала», ни, обратно, «прибыли» в смысле ее одностороннего присвоения. Законом системы становится отрекаться от нее и перераспределять ее, лишь бы она обращалась в обществе и лишь бы каждый человек, пойманный плотной сетью этого непрестанного перераспределения, сделался держателем, а вся группа — самоуправляющимся держателем прибавочной стоимости, тем самым глубоко вовлекаясь в политический и бытовой порядок капитала. И точно так же как прибавочная стоимость не имеет больше смысла с точки зрения капитала, она не имеет его и с точки зрения эксплуатируемого. Разграничение между долей труда, возвращающейся к нему в форме зарплаты, и излишком труда по имени «прибавочная стоимость» больше не имеет смысла применительно к трудящемуся, который вместо воспроизводства своей рабочей силы с помощью зарплаты занимается воспроизводством всей своей жизни в процессе «труда» в расширенном смысле слова.

рабочей силой. Тем самым каждый оказывается инвестирован мыслительным порядком капитала.

С другой стороны, как только заработная плата отделяется от рабочей силы, ничто (кроме разве что профсоюзов) не мешает более выдвигать максималистские, неограниченно высокие требования оплаты. Ведь если у некоторого *количества* рабочей силы еще бывает «справедливая цена», то консенсус и глобальная сопричастность цены уже не имеют. Традиционно требование повысить зарплату было лишь формой переговоров об *условиях жизни* производителя. Максималистскими же требованиями наемный работник выворачивает наизнанку свой *статус* воспроизводителя, на который его обрекает зарплата. Это как бы вызов. Работник хочет сразу всего. Таким способом он не только углубляет экономический кризис всей системы, но и оборачивает против нее сам утверждаемый ею принцип тотальной политической требовательности.

Максимальная зарплата за минимальный труд — таков лозунг. Требования идут по нарастающей, политическим результатом чего вполне мог бы стать взрыв всей системы сверху, согласно ее же логике труда как обязательного присутствия. Ведь теперь уже наемные работники выступают не как производители, а как не-производители, роль которых назначена им капиталом, — и в общий процесс они вмешиваются уже не диалектически, а катастрофически.

Чем меньше приходится работать, тем активнее нужно требовать повышения зарплаты, поскольку эта меньшая занятость является знаком еще более очевидной абсурдности обязательного присутствия на работе. Вот во что превращается «класс», доведенный капиталом до своей собственной сущности: лишенный даже эксплуатации, востребованности своей рабочей силы, он закономерно требует от капитала самой высокой цепы за этот *отказ от производства,* за утрату своей идентичности, за свое разложение. При эксплуатации он мог требовать только минимума. Оказавшись деклассированным, он волен требовать всего.[77] А главное, капитал на этой почве в общем-то тянется за ним. Все профсоюзы только и пытаются вернуть несознательным работникам сознание эквивалентности зарплаты/труда, которую сам же капитал упразднил. Все профсоюзы только и пытаются ввести бескрайний шантаж зарплатных требований в сообразное хоть с чем-то переговорное русло. Не будь профсоюзов, рабочие стали бы требовать сразу 50-, 100-, 150-процентной прибавки — и, возможно, добились бы ее! Примеры такого рода имеются в Соединенных Штатах и в Японии.[78]

ДЕНЬГИ

Установленная Соссюром гомология между трудом и означаемым, с одной стороны, и зарплатой и означающим, с другой, — это как бы исходная матрица, от Которой можно

---

[77] Среди других форм, параллельных максималистским требованиям зарплаты, — идея равной оплаты для всех, борьба против квалификации; во всем этом сказывается конец разделения труда (труда как общественного отношения) и конец основополагающего для системы закона эквивалентности на рабочем месте, эквивалентности между зарплатой и рабочей силой. Во всех этих случаях, таким образом, косвенной мишенью является сама форма политической экономии.

[78] То же самое происходит и со слаборазвитыми странами. Цены на сырье не знают удержу, как только они выходят за рамки, экономики и становятся знаком, залогом согласия с мировым политическим порядком, с планетарным обществом мирного сосуществования, где слаборазвитые страны насильственно социализируются под властью великих держав. И тогда рост цен оказывается вызовом — не только богатству западных стран, но и всей политической системе мирного сосуществования, системе господства одного мирового класса, неважно капиталистического или коммунистического.

До энергетической войны арабы еще выдвигали традиционные требования рабочих — платить за нефть *по справедливой цене.* Теперь же их требования становятся максимальными, неограниченными, и смысл их уже иной.

двигаться в разные стороны по всему пространству политической экономии. Сегодня она подтверждается в обратной форме — отрывом означающих от означаемых, отрывом зарплаты от труда. В игре означающих и зарплаты идет параллельное восходящее движение. Соссюр был прав: политическая экономия — это особый язык, и перемена, затрагивающая знаки языка, которые теряют свою референциальность, затрагивает также и категории политической экономии. Тот же самый процесс подтверждается и в двух других направлениях:

I. Отрыв производства от всякой общественной референции или целенаправленности; при этом оно вступает в фазу *экономического роста.* Именно в таком смысле следует понимать экономический рост — не как ускорение, а как нечто иное, фактически знаменующее собой *конец производства.* Производство может быть определено через значимый разрыв между собственно производством и относительно случайным и автономным потреблением. Но с тех пор как потребление (после кризиса 1929 года, и особенно с конца Второй мировой войны) стало в буквальном смысле управляемым, то есть начало играть роль одновременно мифа и контролируемой переменной, мы вступили в новую фазу, где производство и потребление больше ничем не детерминированы сами по себе и не стремятся ни к каким отдельным целям; и то и другое включено в более крупный цикл, спираль, переплетение под названием «экономический рост». Он оставляет далеко позади традиционные социальные задачи производства и потребления. Этот процесс — сам по себе и сам для себя. Он не ориентируется больше ни на потребности, ни на прибыль. Он представляет собой не ускорение производительности, а структурную инфляцию *знаков* производства, взаимоподмену и убегание вперед любых знаков, включая, разумеется, денежные знаки. Характерные явления этой стадии — ракетные программы, «Конкорд», программы обороны по всем азимутам, раздувание промышленного парка, оборудование общественных или же индивидуальных инфраструктур, программы переобучения и вторичного использования ресурсов и т. д. Задачей становится производить что угодно, по принципу реинвестирования любой ценой (вне зависимости от нормы прибавочной стоимости). Вершиной этого планирования общественного воспроизводства является, видимо, борьба с загрязнением среды, когда вся система «производства» запускается в повторный оборот для устранения своих же собственных отходов; грандиозная формула с нулевым итогом — впрочем, не совсем нулевым, поскольку вместе с «диалектикой» загрязнения/борьбы с загрязнением проступает и упование на бесконечный экономический рост.

II. Отрыв денежного знака от всякого общественного производства: деньги вступают в процесс неограниченной спекуляции и инфляции. Для денег инфляция — это то же самое, что повышение зарплат для продажи рабочей силы (и экономический рост для производства). Во всех этих случаях процесс одинаково уходит в отрыв, в разносный ход и одинаково грозит кризисом. Отрыв зарплаты от «справедливой» стоимости рабочей силы и отрыв денег от реального производства — и там и тут утрата референциальности. Абстрактное общественно необходимое рабочее время — в одном случае, золотой эталон — в другом теряют свою функцию индексов и критериев эквивалентности. Инфляция зарплат и инфляция денег (а равно и экономический рост) принадлежат, таким образом, к одному и тому же типу и идут рука об руку.[79]

Очищенные от целевых установок и *аффектов* производства, деньги становятся спекулятивными. С переходом от золотого эталона, который уже не был больше

---

[79] А энергетический кризис предоставляет и той и другой сразу убедительные алиби и отговорки. Отныне инфляцию, этот внутренний структурный кризис системы, можно будет списывать на счет стран-производителей энергии и сырья, которые «вздувают цены»; а отход от производительной системы, выражающийся в числе прочего максимализмом требований оплаты труда, можно будет уравновешивать угрозой дефицита, то есть шантажировать *потребительной стоимостью самой экономической системы* как таковой.

репрезентативным эквивалентом реального производства, но все же хранил на себе его след благодаря относительному равновесию (низкая инфляция, конвертируемость валют в золото и т. д.), к «плавающим» капиталам и всеобщей зыбкости они из референциального знака делаются структурной формой. Такова характерная логика «плавающего» означающего — не в смысле Леви-Стросса, где оно еще как бы не нашло себе означаемого, а в смысле избавленности от всякого означаемого (от всякого эквивалента в реальности), тормозившего процесс его умножения и ничем не ограниченной игры. При этом деньги получают способность самовоспроизводиться просто через игру трансфертов и банковских проводок, через непрестанное раздвоение и дублирование своей абстрактной субстанции.

«Hot money»[80] — так называют евродоллары, очевидно, как раз для того, чтобы обозначить эту свистопляску денежных знаков. Но точнее было бы сказать, что нынешние деньги стали «cool»[81] — в том смысле, в каком этот термин обозначает (у Маклюэна и Рисмена) интенсивную, но безаффектную соотнесенность элементов, игру, питающуюся исключительно правилами игры, доходящей до конца взаимоподстановкой элементов. Напротив того, «hot» характеризует референциальную стадию знака, с его единичностью и с глубиной его реального означаемого, с его сильнейшим аффектом и слабой способностью к подстановке. Сегодня нас всюду обступают cool-знаки. Нынешняя система труда — это cool-система, деньги — cool-деньги, вообще все структурное устройство ныне — cool; а «классические» производство и труд, процессы в высшей степени hot, уступили место безграничному экономическому росту, связанному с дезинвестицией всех содержаний труда и трудовой деятельности как таковой, — то есть cool-процессам.

Coolness — это чистая игра дискурсивных смыслов, подстановок на письме, это непринужденная дистантность игры, которая по сути ведется с одними лишь цифрами, знаками и словами, это всемогущество операциональной симуляции. Пока остается какая-то доля аффекта и референции, мы еще на стадии hot. Пока остается какое-то «сообщение», мы еще на стадии hot. Когда же сообщением становится само средство коммуникации, мы вступаем в эру cool. Именно это и происходит с деньгами. Достигнув определенной фазы отрыва, они перестают быть средством коммуникации, товарооборота, они и есть *сам оборот,* то есть форма, которую принимает сама система в своем абстрактном коловращении.

Деньги — это первый «товар», получающий статус знака и *неподвластный потребительной стоимости.* В них система меновой стоимости оказывается продублирована видимым знаком, и таким образом они делают видимым сам рынок (а значит, и дефицит) в его прозрачности. Но сегодня деньги делают новый шаг — *становятся неподвластны даже и меновой стоимости.* Освободившись от самого рынка, они превращаются в автономный симулякр, не отягощенный никакими сообщениями и никаким меновым значением, ставший сам по себе сообщением и обменивающийся сам в себе. При этом они больше не являются товаром, поскольку у них больше нет ни потребительной, ни меновой стоимости. Они больше не являются всеобщим эквивалентом, то есть все еще опосредующей абстракцией рынка. Они просто обращаются быстрее всего остального и не соизмеримы с остальным. Конечно, можно сказать, что таковы они были всегда, что с самого зарождения рыночной экономики они обращаются быстрее и вовлекают все другие сектора в это ускорение. И на протяжении всей истории капитала между разными его уровнями (финансовым, промышленным, аграрным, а также сферой потребления и т. д.) имеются несоответствия в скорости оборота. Эти несоответствия сохраняются еще и сегодня: отсюда, например, сопротивление национальных валют (связанных с местным рынком, производством, экономическим равновесием) международной спекулятивной валюте.

---

[80] Горячие деньги *(англ.). — Прим. перев.*

[81] Прохладные *(англ.). — Прим. перев.*

Однако атакует именно эта последняя, потому что именно она обращается быстрее всех, в свободном дрейфе с плавающим курсом: достаточно простой игры этого плавающего курса, чтобы обрушить любую национальную экономику. Итак, все секторы в зависимости от различной скорости оборота зависят от этих колебаний наверху, которые представляют собой отнюдь не внешний и причудливый процесс («зачем нужна биржа?»), но чистейшее выражение системы, чей сценарий обнаруживается всюду: неконвертируемость валют в золото/неконвертируемость знаков в их референты, всеобщая плавающая конвертируемость валют между собой/бесконечная подвижность, структурная игра знаков; сюда же относится и зыбкость всех категорий политической экономии, как только они утрачивают свой золотой референт — рабочую силу и общественное производство: труд и не-труд, труд и капитал вопреки всякой логике становятся взаимно конвертируемыми; сюда же относится и зыбкость всех категорий сознания, как только утрачивается *психический эквивалент золотого эталона* — субъект. Не стало больше референтной инстанции, под властью которой производители могли обменивать свои ценности согласно контролируемым эквивалентностям; это конец золотого эталона. Не стало больше референтной инстанции, под эгидой которой могли диалектически взаимообмениваться субъект и объекты, меняясь своими определениями вокруг некоторой стабильной идентичности по надежным правилам; это конец субъекта сознания. Возникает соблазн сказать: это царство бессознательного. Все логично: если субъект сознания есть психический эквивалент золотого эталона, то именно *бессознательное является психическим эквивалентом спекулятивных денег и плавающих капиталов.* Действительно, сегодня индивиды, опустошенные как субъекты и оторванные от своих объектных отношений, находятся по отношению друг к другу в состоянии дрейфа, непрерывных трансференциальных флуктуации: вся общественная жизнь прекрасно описывается в терминах бессознательного по Делёзу либо монетарной механики (потоки, подключения, отключения, трансфер/контр-трансфер), или же в рисменовских терминах «otherdirectedness»[82] — собственно, «otherdirectedness» и выражает собой, разве что в англосаксонских и не совсем шизофренических терминах, эту зыбкость личностных идентичностей. Почему у бессознательного (пусть даже сиротского и шизофренического) должно быть привилегированное положение? Бессознательное — это просто психическая структура, современная нынешней, радикальнейшей фазе господствующего обмена, структурной революции ценности.

ЗАБАСТОВКА

Исторически забастовка получала свое оправдание в системе производства, как организованное насилие с целью отнять у осуществляющего встречное насилие капитала если не власть, то хотя бы часть прибавочной стоимости. Ныне такой забастовки больше не существует:

1. Потому что капитал способен завести в тупик любую забастовку — так как мы больше не живем в системе производства (максимализации прибавочной стоимости). Пусть пропадает прибыль, лишь бы сохранялось воспроизводство *формы социальных отношений!*

2. Потому что забастовки ничего не меняют по сути: капитал сегодня сам занимается перераспределением прибылей, для него это вопрос жизни и смерти. В лучшем случае забастовка отнимает у капитала то, что он и так бы в конце концов уступил по своей собственной логике.

Итак, коль скоро производственные отношения, а вместе с ними и классовая борьба оказываются поглощены искусно организованными социально-политическими отношениями, то очевидным образом нарушить этот цикл может лишь нечто такое, что неподвластно организации и определению класса как

---

82 Управляемость извне *(англ.). — Прим. перев.*

— исторической *представительной* инстанции;

— исторической *производственной* инстанции.

Только те, кто ускользает от коловращения производства и представительства, могут расстроить его механизмы и из самой глубины своей несознательности произвести переворот всей «классовой борьбы», который может оказаться и концом классовой борьбы как геометрического места «политики». Именно поэтому в забастовках последнего времени получает особый смысл участие иммигрантов.[83]

Так как миллионы трудящихся оказываются в силу механизма дискриминации лишены всякой инстанции, представляющей их интересы, то именно они, выходя на сцепу классовой борьбы в западных странах, доводят кризис до решительного уровня, уровня представительства. Все общество, включая профсоюзы, рассматривает иммигрантов как внеклассовых элементов (да еще и при экономико-расовом сообщничестве профсоюзных «масс»: для организованного «класса» пролетариев, привязанного к своему экономико-политическому силовому отношению с классом капиталистической буржуазии, иммигрант «объективно» является классовым врагом), и в силу этой своей социальной исключенности они играют роль анализатора, разлагающего отношения между трудящимися и профсоюзами и вообще между «классом» и любой представительной инстанцией этого «класса». Занимая отклоняющееся положение по отношению к системе политического представительства, они заражают своей девиантностью весь пролетариат в целом, который тоже понемногу приучается обходиться без системы представительства и без всякой инстанции, претендующей говорить от его имени.

Такая ситуация не продлится долго: профсоюзы и хозяева уже почуяли опасность и стараются реинтегрировать иммигрантов как «полноправных фигурантов» на сцене «классовой борьбы».

Анатомическое вскрытие профсоюзов

Своего рода генеральной репетицией этого кризиса стала забастовка в марте — апреле 1973 года на заводах Рено. Внешне хаотичная, несогласованная, манипулируемая и в конечном счете неудачная (если не считать грандиозной терминологической победы — замены табуированного отныне термина OS [«специализированный рабочий»] термином AP, «производственный агент»!), она в действительности ярко явила собой агонию профсоюзов, оказавшихся в тисках между «массами» и хозяевами. Поначалу это была «стихийная» забастовка, начатая OS-иммигрантами. Но сегодня у Всеобщей конфедерации труда есть наготове оружие против такого рода происшествий — распространение забастовки на другие заводы или на другие категории персонала, использование ее как повод для ставших уже ритуальными массовых весенних выступлений. Однако на сей раз даже этот механизм контроля, который хорошо проявил себя начиная с 1968 года и которым профсоюзы рассчитывали пользоваться на протяжении жизни целого поколения, фактически ускользнул у них из рук. Даже отнюдь не стихийные массы (на Сегенском, Фленском, Сандувильском заводах) то прекращали, то возобновляли (что не менее важно) работу, не обращая внимания на «советы» своих профсоюзов. У профсоюзов все получалось невпопад. Когда они добивались чего-то от хозяев и предлагали рабочим это одобрить, те не хотели. Стоило им добиться уступки от рабочих, чтобы возобновить переговоры с дирекцией, как дирекция от нее отказывалась и закрывала заводы. Она обращалась к рабочим через голову профсоюзов.

---

[83] Однако эти выступления не отделены непроходимым барьером от выступлений любой другой группы, *лишенной социального представительства.* Женщины, молодежь, лицеисты, гомосексуалисты и даже сами «пролы» при условии, что они действуют «стихийно», то есть при допущении, что профсоюзы по сути не представляют их, представляя лишь самих себя, — а в подобном смысле мы все являемся «иммигрантами». И наоборот, сами иммигранты могут перестать быть таковыми. Итак, «иммигрантов как таковых» не существует, и они не образуют нового исторического субъекта, неопролетариата, приходящего на смену старому.

Фактически она сознательно подталкивала дело к кризису, чтобы загнать профсоюзы в угол: сумеют ли они контролировать *всех* трудящихся? Под угрозой оказалось само их социальное существование, их легитимность. Именно таков был смысл «ужесточения» позиций дирекции и государственной власти на всех уровнях. Речь шла уже не о противоборстве организованного (объединенного в профсоюзы) пролетариата и хозяев, а о борьбе профсоюза *за представительство* под двойным давлением профсоюзных масс и патроната; эта борьба явилась итогом всех стихийных забастовок последних лет, ее детонатором стали трудящиеся, не объединенные в профсоюзы, непокорная молодежь, иммигранты, всевозможные внеклассовые элементы.

В этом плане ставка оказалась необычайно высокой. Вместе с легитимностью профсоюзного представительства могло рухнуть и все здание общества. Парламент и другие посредующие механизмы утрачивают свой вес. Даже полиция ни на что не годна без профсоюзов, если те неспособны поддерживать порядок на заводах и вокруг них. В мае 1968 года именно они спасли режим. Теперь же пробил и их час. Эта важность происходящего парадоксальным образом выражается в самой хаотичности событий (не только при забастовках на заводах Рено, но и при выступлениях лицеистов). То ли бастуют, то ли нет — непонятно. Никто больше ничего не решает. Чего добиваются? С кем борются? О чем говорят? Счетчики Гейгера, которыми профсоюзы, политические партии и прочие группки измеряют боевитость масс, зашкаливали. Движение лицеистов словно растекалось в руках у тех, кто хотел бы оформить его согласно своим целям: у него, что, и вовсе нет целей? Во всяком случае, оно не хотело, *чтобы ему подсовывали чужие цели.* Рабочие возобновили работу, не добившись никаких результатов, тогда как они могли это сделать на неделю раньше с заметным выигрышем, и т. д. По сути эта хаотичность напоминает хаотичность сновидения: в ней проявляются сопротивление или цензура, воздействующие на самое содержание сна. В данном случае в ней проявляется важнейший факт, который самим пролетариям нелегко признать: общественная борьба *сместилась* и ведется уже не против традиционного внешнего классового врага (патроната и капитала), а против истинного внутреннего классового врага, против своей же собственной классово-представительной инстанции — партии или профсоюза. Против той инстанции, которой рабочие делегируют свои полномочия и которая обращается против них самих, поскольку ей делегируют свои полномочия также и патронат и правительство. Капитал сам по себе отчуждает только рабочую силу и ее продукт, он обладает монополией только на *производство.* Партии же и профсоюзы отчуждают социальную силу эксплуатируемых и обладают монополией на *репрезентацию.* Начало борьбы с ними — это исторический шаг вперед в революционном движении. Однако этот шаг вперед оплачивается меньшей четкостью, недостаточным разрешением картины, внешним отступлением назад, непоследовательностью, нелогичностью, бесцельностью и т. д. Действительно, все становится неопределенным, все создает помехи, когда приходится выступать против своей же собственной репрессивной инстанции, изгонять профсоюзных активистов, делегатов, ответственных представителей *из собственного сознания.* Однако эта нечеткость весенних событий 1973 года как раз и показывает, что в них оказалась затронута самая суть проблемы: профсоюзы и партии мертвы, им остается только умереть.

Развращение пролетариата

Такой кризис представительства является важнейшим *политическим* аспектом последних социальных выступлений. Однако сам по себе он может и не быть смертельным для системы, и повсюду (и в самих же профсоюзах) уже намечается его формальное преодоление (перехват) в рамках общей схемы *самоуправления.* Никакого делегирования полномочий, каждый сам в полной мере отвечает за производство! Идет новое идеологическое поколение! Но придется ему нелегко, так как данный кризис сочетается с другим, еще более глубоким, который затрагивает уже само производство, самую систему

производства. И здесь опять-таки иммигранты косвенно оказываются в роли анализаторов. Так же как они анализировали отношения «пролетариата» с его представительными инстанциями, они анализируют и *отношение трудящихся с их собственной рабочей силой,* их отношение к самим себе как производительной силе (а не только к некоторым из них, образующих представительную инстанцию). Все оттого, что именно они были последними оторваны от традиции не-продуктивизма; оттого, что их пришлось социально деструктурировать, дабы ввергнуть в трудовой процесс в его западном смысле, а в ответ они уже сами глубоко деструктурируют этот общий процесс и господствующую в западной цивилизации продуктивистскую мораль.

Впечатление такое, что их насильственное вовлечение [embauche] на европейский рынок труда вызывает все большее развращение [débauche] европейского пролетариата по отношению к труду и производству. Теперь уже приходится говорить не только о «тайных» приемах сопротивления труду (лентяйстве, транжирстве, отлынивании и т. д.), которые отнюдь не прекратились, — но теперь уже рабочие открыто, коллективно, спонтанно прекращают работу, просто так, ни с того ни с сего, ничего не требуя, ни о чем не торгуясь, к великому отчаянию профсоюзов и хозяев, а через неделю так же внезапно, и притом *все вместе,* возобновляют ее. Ни поражения, ни победы — да это и не забастовка, а просто *«прекращение работы».* Такой эвфемизм красноречивее самого слова «забастовка»: вся дисциплина труда рушится, все морально-практические нормы, утвержденные за два века промышленной колонизации в Европе, распадаются и забываются, без всяких видимых усилий, без «классовой борьбы» в собственном смысле слова. Отказ от непрерывной работы, наплевательское отношение к ней, несоблюдение трудового расписания, равнодушие к заколачиванию денег, сверхурочным, должностному росту, сбережениям и предусмотрительности — работают ровно по минимуму, после чего прекращают и откладывают остальное на потом. Именно за такое поведение европейские колонисты упрекают «недоразвитые» пароды: их невозможно приучить к труду/ценности, к рациональному и непрерывному рабочему времени, к понятию выигрыша в заработке и т. д. Только вывозя их за море, удается наконец интегрировать их в трудовой процесс. Зато западные рабочие в то же самое время все более и более «регрессируют» к поведению «недоразвитых». Впечатляющий реванш за колонизацию в самой современной ее форме (импорта рабочей силы): развращается сам западный пролетариат, так что его еще, глядишь, придется однажды экспортировать обратно в слаборазвитые страны, чтобы заново там приучать к историческим и революционным ценностям труда.

Существует тесная связь между этой ультраколонизацией трудящихся-иммигрантов (на месте колонии были нерентабельны, вот их и приходится импортировать) и той деколонизацией промышленности, которая охватывает все секторы общества (повсюду, в школе, на заводе, свершается переход от hot-фазы инвестирования труда к *циничнойcool-практике трудовых задач).* Именно иммигранты (а также OS из числа молодежи и сельскохозяйственных рабочих), поскольку они лишь недавно вышли из «дикарского» равнодушия к «рациональному» труду, — именно они анализируют, разлагают западное общество, все то скороспелое, неустойчивое, поверхностное и произвольное, что содержится в его принудительной коллективизации через труд, этой коллективной паранойе, которую долго возводили в ранг морали, культуры и мифа, забывая, что на самом Западе эта промышленная дисциплина была установлена ценой неслыханных усилий лишь менее двух веков назад, что она так и не добилась окончательной победы, а сегодня начинает давать опасные трещины (собственно, ей и не прожить дольше, чем другой колонизации — колонизации заморских стран).

Забастовка ради забастовки

Забастовка ради забастовки — такова ныне истинная суть борьбы. Немотивированная, бесцельная, лишенная политической референции, она соответствует и противостоит такому

производству, которое и само немотивированно, бесцельно, лишено референции и социальной потребительной стоимости, не имеет другой цели, кроме себя самого, — *производству ради производства,* то есть системе простого *воспроизводства,* которая крутится вхолостую в гигантской тавтологии трудового процесса. Забастовка ради забастовки — это обратная тавтология, но она субверсивна, разоблачая эту новую форму капитала, соответствующую последней стадии закона стоимости.

Забастовка наконец перестает быть средством и только средством, оказывающим давление на соотношение *политических* сил и на игру власти. Она сама становится целью. Она отрицает, радикально пародируя ее на ее же собственной территории, ту целесообразность без цели, какой сделалось производство.

В производстве ради производства больше не бывает *транжирства.* Само это понятие, значимое в рамках ограниченной экономики пользования, стало для нас неприменимым. Оно связано с благонамеренной критикой системы. «Конкорд», космическая программа и т. д. — это не транжирство, напротив. Ибо теперь система, дошедшая до столь высокого уровня «объективной» бесполезности, производит и воспроизводит *сам труд.* Собственно, все (включая трудящихся и профсоюзы) именно этого от нее прежде всего и требуют. Все вращается вокруг проблемы занятости: социальная политика, это создание рабочих мест — и вот британские профсоюзы, чтобы сохранить занятость, готовы превращать «Конкорд» в сверхзвуковой бомбардировщик; инфляция или безработица? — да здравствует инфляция, и т. д. Труд, подобно социальному страхованию или потребительским благам, сделался предметом социального перераспределения. Грандиозный парадокс: труд все меньше и меньше является производительной силой и все больше и больше — *продуктом.* Этот аспект — одна из самых характерных сторон той перемены, которую претерпевает ныне система капитала, той революции, в результате которой она переходит от собственно производственной стадии к стадии воспроизводства. Чтобы функционировать и распространяться вширь, она все меньше нуждается в рабочей силе, а от нее требуют, чтобы она давала, «производила» все больше труда.

Такому абсурдному замкнутому кругу — системе, в которой работают, чтобы производить труд, — соответствуют и требования бастующих ради забастовки (впрочем, этим сегодня заканчивается и большинство забастовок «с конкретными требованиями»): «Оплатите нам дни забастовки», — что по сути значит «заплатите нам, чтобы мы могли *воспроизвести* забастовку ради забастовки». Это абсурд всей системы, вывернутый наизнанку.

Ныне, когда продукты производства — *все* продукты, включая и сам труд, — оказались по ту сторону полезного и бесполезного, производительного труда больше нет, остался только труд *воспроизводительный.* Точно так же нет больше и «производительного» или «непроизводительного» потребления, осталось только потребление *воспроизводительное.* Досуг столь же «производителен», сколь и труд, фабричный труд настолько же «непроизводителен», как досуг или труд в третичном секторе; первая формула не отличается от второй, и *эта неотличимость как раз и знаменует собой завершение фазы политической экономии.* Все стали *воспроизводителями —* то есть утратили конкретные целевые установки, которые их различали. Никто больше не производит. Производство умерло. Да здравствует воспроизводство!

Генеалогия производства

При нынешней системе воспроизводится сам капитал в самом строгом своем определении — как *форма общественных отношений,* — а не в вульгарном понимании, как деньги, прибыль и хозяйственная система. Воспроизводство всегда понималось как «расширенное» воспроизводство способа производства, обусловленное этим последним. На самом же деле следовало мыслить способ производства как одну из модальностей (не единственную) *режима воспроизводства.* Производительные силы и производственные

отношения — иными словами, сфера материального производства — представляют собой, пожалуй, лишь одну из возможных, то есть исторически относительных конъюнктур, возникающих в процессе воспроизводства. Воспроизводство — форма гораздо более емкая, чем экономическая эксплуатация. А стало быть, игра производительных сил не является ее необходимым условием.

Разве исторически статус «пролетариата» (наемных промышленных рабочих) не определялся прежде всего заточением, концентрацией и социальной исключенностью?

Заточение мануфактурного рабочего — это фантастическое распространение того заточения, которое описано у Фуко для XVII века. Разве не возник «промышленный» труд (то есть труд неремесленный, коллективный, поднадзорный и без владения средствами производства) в первых больших Генеральных госпиталях? На своем пути к рационализации общество первым делом интернирует праздношатающихся, бродяг, девиантных индивидов, дает им занятие, прикрепляет к месту, внушает им свой рациональный принцип труда. Однако здесь происходит взаимозаражение, так что разрез, с помощью которого общество учредило свой принцип рациональности, обращается и на все трудовое общество в целом: заточение становится микромоделью, которая затем, в качестве промышленной системы, распространяется на все общество в целом, и под знаком капитала и продуктивистской целесообразности оно превращается в концентрационный лагерь, место заключения, затворничества.

Вместо того чтобы распространять понятия пролетариата и эксплуатации на расовое, половое и т. п. угнетение, следует задаться вопросом, не обстоит ли дело наоборот. Кто такой изначально рабочий? Не совпадает ли его глубинный статус со статусом безумца, мертвеца, природы, животных, детей, негров, женщин — статусом не *эксплуатации,* а *экскоммуникации,* отлучения, не ограбленности и эксплуатируемости, а дискриминируемости и мечености?

Я предполагаю, что настоящая классовая борьба всегда происходила на основе этой дискриминации — как борьба недочеловеков против своего скотского положения, против мерзости кастового деления, обрекающего их на недочеловеческий труд. Именно это скрывается за каждой забастовкой, за каждым бунтом; даже и сегодня это скрывается в самых «экономических» требованиях забастовщиков — вся их разрушительная сила идет отсюда. При этом сегодняшний пролетарий является «нормальным» человеком, трудящийся возведен в достоинство полноправного «человеческого существа», и, кстати, в этом качестве он перенимает все виды дискриминации, свойственные господствующим классам, — он расист, сексист, мыслит репрессивно. В своем отношении к сегодняшним девиантным элементам, ко всем тем, кого дискриминируют, он на стороне буржуазии — на стороне человеческого, на стороне нормы. Оттого и получается, что основополагающий закон этого общества — не закон эксплуатации, а *код нормальности.*

Май 1968 года: иллюзия производства

Первой ударной волной этого перехода от производства к чистому воспроизводству оказался май 1968 года. Первым оказался затронут университет, и прежде всего гуманитарные факультеты, потому что там стало особенно очевидно (даже и без ясного «политического» сознания), что там *ничего больше не производят,* а только лишь воспроизводят (преподавателей, знания и культуру, каковые сами становятся факторами воспроизводства системы в целом). Именно это положение, переживаемое как полная ненужность и безответственность («Зачем нужны социологи?»), как социальная неполноценность, и подхлестнуло студенческие выступления 1968 года — а вовсе не отсутствие перспектив: *в процессе воспроизводства* перспектив всегда хватает, чего нет, так это мест, пространств, где бы действительно что-то *производилось.*

Эта ударная волна продолжает разбегаться. Она и будет распространяться до крайних пределов системы, по мере того как целые сектора общества низводятся из разряда

производительных сил до простого состояния *воспроизводительных сил.* Хотя первоначально этот процесс затронул так называемые «надстроечные» сектора, такие как культура, знание, юстиция, семья, но очевидно, что сегодня он постепенно охватывает и весь так называемый «базис»: забастовки нового поколения, происходящие после 1968 года, — неважно, что они частные, стихийные, эпизодические, — свидетельствуют уже не о «классовой борьбе» пролетариата, занятого в производстве, но о бунте людей, которые прямо у себя на заводах приписаны к воспроизводству.

Однако и в этом секторе первыми страдают маргиналыю-аномические категории — молодые OS, завезенные на завод прямо из деревни, иммигранты, не члены профсоюза и т. д. Действительно. В силу указанных выше причин «традиционный», организованный в профсоюзы пролетариат имеет все шансы среагировать последним, так как он может дольше всех сохранять *иллюзию «производителъного>> труда.* Это сознание того, что по сравнению со всеми прочими ты настоящий «производитель», что все-таки, пусть и ценой эксплуатации, ты стоишь у истоков общественного богатства, — такое «пролетарское» самосознание, усиливаемое и санкционируемое классовой организацией, несомненно образует сильнейшую *идеологическую* защиту от деструктурации, осуществляемой нынешней системой, которая, вместо того чтобы, по старой доброй марксистской теории, пролетаризировать целые слои населения, то есть ширить эксплуатацию «производительного» труда, подводит всех под один и тот же статус воспроизводительного труженика.

Работники ручного «производственного» труда более всех живут в *иллюзии производства,* подобно тому как свой досуг они переживают в иллюзии свободы.

До тех пор пока труд переживается как источник богатства или удовлетворения, *как потребительная стоимость,* пусть даже это труд наихудший, отчужденный и эксплуатируемый, — он все-таки остается сносным. До тех пор пока еще можно различить некоторое «производство», отвечающее (хотя бы в воображении) некоторым индивидуальным или общественным потребностям (потому-то понятие потребности обладает столь фундаментальной важностью и столь мощной мистифицирующей силой), — до тех пор даже самые худшие индивидуальные или исторические обстоятельства остаются сносными, потому что *иллюзия производства — это всегда иллюзия его совпадения с его идеальной потребительной стоимостью.* Так что те, кто верит сегодня в потребительную стоимость своей рабочей силы, — пролетарии — потенциально более всех мистифицированы, менее всех способны к бунту, которым охвачены люди в глубине своей тотальной ненужности, в порочном кругу манипулирования, где они оказываются лишь вехами в безумном процессе воспроизводства.

В тот день, когда этот процесс распространится на все общество в целом, май 1968 года примет форму всеобщего взрыва, и проблемы смычки студентов/трудящихся больше не встанет: в ней всего лишь выражалась пропасть, разделяющая при нынешней системе тех, кто еще верит в свою рабочую силу, и тех, кто в нее уже не верит.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ КАК СИМУЛЯТИВНАЯ МОДЕЛЬ

Политическая экономия для нас — это теперь *реальное,* то же самое, что референт для знака: горизонт уже мертвого порядка явлений, симуляция которого позволяет, однако, поддержать «диалектическое» равновесие системы. Реальное — *следовательно,* воображаемое. Здесь опять-таки две некогда различные категории слились воедино и продолжают дрейфовать вместе. Код (структурный закон ценности) систематически играет на реактивации политической экономии (узкорыночного закона стоимости) как реального/воображаемого нашей цивилизации, и манифестация этой ограниченной формы ценности равносильна оккультации ее радикальной формы.

Прибыль, прибавочная стоимость, механика капитала, классовая борьба — весь дискурс критики политической экономии развертывается напоказ как референтный дискурс.

Таинство ценности представляют на сцене (разумеется, таинство всего лишь изменило смысл: теперь таинственной сделалась структурная ценность): все согласны с тем, что экономика является «определяющей инстанцией», и она становится «внесценической», «непристойной» [obscène].[84] Это своего рода провокация. Капитал ищет себе алиби уже не в

---

[84] В этом смысле заслуживает анализа рекламная афиша банка BNP: «Меня интересуют твои деньги. Ты мне, я тебе — одолжи мне свои деньги и будешь получать прибыль от моего банка».

1) Капитал (в лице своего передового института — международного финансового капитала) впервые столь ясно, глядя вам прямо в глаза, провозглашает закон эквивалентности, причем в качестве *рекламного аргумента.* Обычно о подобных вещах умалчивают, рыночный обмен *аморален,* и реклама всячески старается его скрыть, подменив идеей услуги. Поэтому можно быть уверенным, что такая откровенность представляет собой маску второго порядка.

2) На вид задача — экономически убедить людей, что отнести деньги в BNP — выгодное дело. Но истинная стратегия оказывается параллельной (наподобие параллельной полиции). Она в том, чтобы убедить людей самой этой прямотой капитализма, разговором «лицом к лицу»: довольно сантиментов, долой идеологию услужливости, играем в открытую и т. д. В том. чтобы убедить их самой этой «непристойностью» раскрытия скрыто-аморального закона эквивалентности. Этакое «мужское» сообщничество: мы по-мужски делимся с вами непристойной правдой капитала. Оттого эта афиша так попахивает развратом, оттого так сально и блудливо смотрят эти глаза, направленные на ваши деньги, словно на ваши гениталии. Используется техника перверсивной провокации — гораздо более тонкая, чем примитивное обольщение улыбкой (тема встречной рекламной кампании банка «Сосьете женераль»: «Улыбаться должен клиент, а не банкир»). Соблазнить людей самой непристойностью экономики, поймать их на извращенном очаровании, которым обладает для них капитал даже в самой своей жестокости. С этой точки зрения рекламный слоган означает, говоря попросту: «Меня интересует твоя задница. Ты мне, я тебе — дай-ка мне свою задницу, и я тебя поимею». Некоторым такое по вкусу.

За гуманистической моралью обмена скрывается глубинное желание капитала, головокружительное желание закона ценности, и реклама банка пытается уловить именно это тайное, сверх— или недоэкономическое сообщничество. Тем самым она свидетельствует, быть может и невольно, об определенной *политической* интуиции.

3) Рекламщики не могли не знать, что это лицо вампира, похотливое сообщничество и прямое нападение станут вызывать отрицательную реакцию у среднего класса. Зачем же они пошли на такой риск?

Тут-то и кроется самая необычная уловка: реклама создана для того, чтобы кристаллизировать психические сопротивления закону прибыли и эквивалентности — чтобы провести мысль об эквивалентности капитала и прибыли, капитала и экономики («ты мне, я тебе») *в тот самый момент, когда, это уже больше не верно,* когда капитал уже сместил свою стратегию, а потому и может прямо заявлять свой «закон» — ведь теперь его суть уже в другом; провозглашение этого закона оказывается всего лишь новой, дополнительной мистификацией.

Капитал больше не живет благодаря законам экономики, и потому эти законы могут стать рекламным аргументом, перейти в сферу *знака* и знаковой манипуляции. Экономика теперь — лишь театр, где разыгрываются количественные характеристики ценности. Это по-своему выражает и данная реклама, в которой деньги — всего лишь предлог.

Отсюда — заключенные в ней богатые возможности подстановки, благодаря которым она может работать на любых уровнях.

Например:

«Меня интересует твое бессознательное. Ты мне, я тебе — открой мне свои фантазмы и будешь пользоваться моим психоанализом».

«Меня интересует твоя смерть. Ты мне, я тебе — застрахуй свою жизнь, и я обеспечу твоих близких».

«Меня интересует твоя производительность. Ты мне, я тебе — предоставь мне свою рабочую силу и будешь пользоваться моим капиталом».

И так далее: эта реклама может служить «всеобщим эквивалентом» во всех социальных отношениях нашего времени.

4) Если глубинное сообщение рекламы заключается не в эквивалентности $a=a$ (этим она никого не обманет, и сами рекламщики *это хорошо знают),* то, быть может, оно заключается в прибавочной стоимости (в том факте, что итогом предлагаемой операции для банкира и капитала будет уравнение $a=a+a')$? Реклама почти не скрывает эту истину, и каждый может ее почуять. Капитал здесь играет на самой грани, почти снимая маску, — но это не страшно, так как реально реклама толкует не о количественной эквивалентности и не о прибавочной стоимости, а о тавтологии: не $a=a$, не $a=a+a'$, но *Л есть А,*

то есть банк есть банк, банкир есть банкир, деньги есть деньги, и вам с этим ничего не поделать. Делая вид, будто формулирует экономический закон эквивалентности, афиша реально утверждает императив тавтологии, это фундаментальное правило господства. Ведь если банк есть банк, стол есть стол, а дважды два — четыре (а не пять, как хотелось Достоевскому), то в этом-то и состоит подлинное *доверие* к капитализму. Когда капитал

природе, Боге или морали, а прямо в политической экономии, в ее *критике,* и живет внутренним саморазоблачением — в качестве диалектического стимула и обратной связи. Вот почему в «дизайне» капитала играет такую важную роль марксистский анализ.

Здесь действует тот же сценарий, какой описан у Бурдье/Пассерона для системы образования: ее кажущаяся автономия позволяет ей эффективно воспроизводить структуру классового общества. Так и здесь: кажущаяся автономия политической экономии (точнее, ее значимость как определяющей инстанции) позволяет ей эффективно воспроизводить правила символической игры капитала, его реальную власть над жизнью и смертью, которая основана на коде и постоянно подстегивает политическую экономию, делая из нее свое средство, алиби, прикрытие для своей непристойности.

Чтобы машина воспроизводила производственные отношения, она должна функционировать. Чтобы питать собой систему меновой стоимости, товар должен обладать потребительной стоимостью. Таков был сценарий на первичном уровне. Сегодня симуляция перешла на вторичный уровень: товар должен функционировать как меновая стоимость, дабы скрыть, что он обращается как знак и воспроизводит собою код.[85] Общество должно представляться как классовое общество, как классовая борьба, оно должно «функционировать» на марксистско-критическом уровне, дабы замаскировать истинный закон системы и возможность ее символического разрушения. Маркузе уже давно отметил этот сбой в материалистической диалектике: производственные отношения, вместо того чтобы быть деконструированы производительными силами, сами теперь подчиняют себе производительные силы (науку, технику и т. д.), обретая в них свою *новую легитимность.* Здесь также приходится переходить на вторичный уровень: общественные отношения символического господства подчиняют себе способ производства в целом (производительные силы *и* производственные отношения вместе), обретая в них, в видимом развитии *и революционном перевороте* политической экономии, свою новую легитимность и идеальное алиби.

Отсюда необходимость воскрешать, драматизировать политическую экономию как защитную структуру. Отсюда особый тип кризиса, постоянный симулякр кризиса, с которым мы имеем дело сегодня.

На этой эстетической стадии политической экономии, когда производство характеризуется целесообразностью без цели, рушится этико-аскетическая мифология труда и накопления. И вот капитал, рискующий погибнуть от этого разжижения ценностей, вновь обращается с ностальгией к великому *этическому* периоду своей истории, когда производить еще имело какой-то смысл, — к золотому веку дефицита и развития производительных сил. Чтобы восстановить целевые установки, чтобы реактивировать принцип экономики, нужно возродить дефицит. Отсюда — экология, позволяющая благодаря угрозе абсолютного дефицита восстановить этику энергосбережения. Отсюда энергетический и сырьевой кризис — настоящий дар небес для системы, которой зеркало производства являло одну лишь пустую форму, охваченную смятением. Кризис способен вернуть коду экономики его утраченную референцию, вернуть принципу производства ускользавшую от пего серьезность. Мы вновь обретем вкус к аскезе, ее патетическую инвестированность, рождающуюся от нехватки и лишений.

Весь поворот к экологии, произошедший в последние годы, уже позволил запустить

говорит «меня интересуют твои деньги», он делает вид, что толкует о выгоде, чтобы обеспечить себе *кредит.* Такой кредит принадлежит экономике, а вот *доверие,* связанное с тавтологией и резюмирующее в ней всю идентичность капиталистического строя, принадлежит области символического.

[85] Поэтому если раньше (в том числе и у Маркса) был натуралистический фантазм потребительной стоимости, то у нас теперь — экономический фантазм меновой стоимости. Для нас в структурной игре кода меновая стоимость играет ту же роль, какую играла потребительная стоимость при рыночном законе стоимости, — роль референциального симулякра.

этот процесс возрождения через кризис — не кризис перепроизводства, как в 1929 году, а кризис системной инволюции и повторного разыгрывания утраченной идентичности.[86] Кризис не *производства,* а *воспроизводства* (оттого невозможно определить, какова в нем доля истины и симулякра). Экология — это производство, питающееся призраком дефицита, обретая в нем естественную необходимость, которая придала бы новую силу закону ценности. Однако экология действует слишком медленно. Более энергичную терапию дает внезапный кризис вроде нефтяного. Чем меньше нефти, тем заметнее становится, что у нас есть производство. Как только сырье вновь получает отмеченное положение, рабочая сила тоже обретает свое прежнее место, и весь механизм воспроизводства опять становится ясно постижимым. Механизму обеспечен еще один, новый оборот.

Итак, не надо паники. В тот самый момент, когда интенсивная мобилизация рабочей силы, сама ее этика грозят рухнуть, — как раз кстати случился материально-энергетический кризис, скрадывающий поистине катастрофическое разрушение *целевых установок* производства и переводящий его в разряд обычных *внутренних противоречий* (известно ведь, что эта система живет своими противоречиями).

* * *

Иллюзорно и представление, будто на известном этапе расширенного воспроизводства система капитала переходит от стратегии дефицита к стратегии изобилия. Нынешний кризис доказывает, что эта стратегия обратима. Иллюзия возникала из наивной веры в *реальность* дефицита или же в *реальность* изобилия, то есть из иллюзии *реальной* противопоставленности этих двух явлений. На самом же деле они просто *альтернативны,* и стратегическое определение неокапитализма заключается в переходе не к фазе изобилия (потребления, репрессивной десублимации, сексуального освобождения и т. д.), а к фазе *систематического чередования* одного и другого — дефицита и изобилия, — ведь оба они потеряли свою референцию, а следовательно и антагонистическую реальность, и система одинаково может играть то на одном, то на другом. Такова завершающая стадия воспроизводства. В политике подобная стадия наступает тогда, когда с нейтрализацией антагонизма левых и правых функции власти могут осуществляться как игра их чередования.

Именно эта недетерминированность терминов, нейтрализация *диалектической оппозиции до простого структурного чередования* производит столь характерное чувство *неуверенности в реальности кризиса.* Такое невыносимое чувство симулякра характерно для всего связанного с систематическим функционированием кода, и его вечно пытаются заклинать в терминах заговора. Кризис якобы подстегивается «крупным капиталом» — успокоительная гипотеза, поскольку в ней восстанавливается некая *реальная* экономико-политическая инстанция и предполагается наличие некоего (тайного) *субъекта* кризиса, то есть какой-то исторической истины. Ужас симулякра отступил: лучше уж что угодно другое, лучше уж вездесущая экономико-политическая фатальность капитала, лишь бы в нем был ясный смысл; лучше уж прибыль, эксплуатация и вся эта *экономическая* жестокость

---

[86] Американский сенат даже стал оценивать, во что обойдется вернуть всю воду к той степени чистоты, какую она имела до завоевания Америки европейцами (к «норме 1491 года» — Христофор Колумб, как известно, доплыл до Америки в 1492-м). Оказалось — в 350 миллиардов долларов. Но эти миллиарды ничего не значат; ведь на самом деле сенаторы высчитывают, во что обойдется вернуть всю систему к исходной чистоте эпохи первоначального накопления, к золотому веку рабочей силы. К норме 1890 года? а может быть, 1840-го?

Точно так же денежная система грезит сегодня о золоте и Gold Exchange Standard [золотом обменном стандарте *(англ.). — Прим. перев* .], якобы способных стабилизировать и возродить бумажные деньги. Действительно, свободная и безудержная спекуляция на утрате золотого обеспечения денег (а именно таково нынешнее положение вещей) ежеминутно грозит катастрофой — такой произвольностью курса и такой чудовищной инфляцией, что сама инстанция денег может рухнуть и лишиться всякого доверия. Здесь опять-таки необходимо циклическое восстановление через референцию, через «критику», чтобы финансовые обмены не доходили до предела своей нереальности, где они разрушают сами себя.

капитала, чем признание той ситуации, где мы живем и где все играется и переигрывается как простой результат кода. Неузнавание этой «истины» мирового господства (если у него есть истина) не уступает по масштабу самому кризису, который впервые делает ее всецело очевидной.

В самом деле, кризис 1929 года еще был кризисом капитала, измеряемого уровнями реинвестиций, прибавочной стоимости и прибыли, кризисом (пере)производства, измеряемого целевыми установками общественного потребления. А разрешен был этот кризис регулированием спроса через бесконечный обмен целевыми установками между производством и потреблением. С тех пор (это окончательно утвердилось с концом Второй мировой войны) производство и потребление перестали быть двумя противоположными и потенциально противоречащими друг другу полюсами. Одновременно, вместе с самой возможностью кризиса, весь порядок экономики утратил и всякую внутреннюю детерминированность. Он сохраняется лишь как процесс экономической симуляции, сближающийся с процессом воспроизводства, который его полностью и поглощает.[87]

Но существовал ли когда-нибудь *реальный* дефицит, а стало быть и реальность всего принципа экономики, — чтобы сегодня можно было говорить, что он исчезает и лишь играет роль мифа, да еще и альтернативного мифу об изобилии? Существовала ли исторически *потребительная стоимость* дефицита, а стало быть и абсолютная ценностная установка экономики, чтобы сегодня можно было сказать, что она исчезла в цикле воспроизводства, уступив место безраздельному господству кода, регуляции через код, которая и распоряжается пашей жизнью и смертью? Скажем так: экономика для своего *самопроизводства* (а она только и производит что себя самое) нуждается в таком диалектическом напряжении между дефицитом и изобилием, — однако система для своего самовоспроизводства нуждается сегодня уже только в *мифическом оперировании экономикой.*

* * *

Именно потому, что сфера экономики нейтрализована, теперь обо всем можно говорить в терминах политической экономии и производства. Экономика, и предпочтительно в марксистском своем варианте, становится эксплицитным дискурсом целого общества, вульгатой всякого анализа. Все идеологи обрели сегодня в политической экономии свой родной язык. Все социологи, human scientists[88] и т. д. склоняются к марксизму как опорному дискурсу. Даже и христиане — особенно, конечно, христиане. Поднимается как бы новая левая — божественная левая. Благодаря той же интеграции без берегов все сделалось «политическим» и «идеологическим». Преступления и происшествия — это политика, спорт тоже, об искусстве и говорить нечего; всюду правота на стороне классовой борьбы. Весь

---

[87] Разумеется, между структурным и рыночным законами ценности сохраняются противоречия, так же как прежде они имелись между рыночным законом и пережитками докапиталистических ценностей (каковые и до сих пор не исчезли полностью). Так, абсолютной задачей системы является контроль над смертью — иначе невозможна структурная отмеченность жизни, — но это наталкивается на экономические императивы, на традиционную логику прибыли (огромная стоимость длительного лечения, поддержания жизни больных и т. д.). В результате — компромисс, некое абсурдное равновесие (собираются зафиксировать норму в 35 % больных лейкемией, жизнь которых будут поддерживать). Подсчитывают маргинальную стоимость смерти. За этим порогом больным предоставляют умирать. Экономический цинизм? — нет, напротив, это как раз экономика не дает системе дойти до предела собственной логики, то есть полностью преградить людям доступ к своей смерти.

Фактически имеет место сложная игра двух форм стоимости, в которой все определяется этой стратегией двоения и кризиса. Ибо кризис — это то, что якобы требует решения, тогда как он *уже* является этим решением.

[88] Специалисты по гуманитарным наукам *(англ.). — Прим. перев.*

скрытый дискурс капитала стал явным, и всюду отмечается ликование по поводу этого признания «истины».

Май 1968 года ознаменовал собой решающий этап в этой *натурализации политической экономии.* Поколебав систему в самых глубинах ее символической организации, встряска мая 1968 года сделала насущно, жизненно необходимым переход от «надстроечных» идеологий (моральных, культурных и т. п.) к идеологизации самого базиса. Сделав официальным дискурс своей критики, капитал под прикрытием этой легализации экономики и политики удваивает свою власть. Именно политической экономией заткнули пробоину, образованную 1968 годом, — причем именно *марксистской* политической экономией, подобно тому как на местах «продажей» кризиса занимались профсоюзы и левые партии. Таким образом, скрытая референция экономики и политики была извлечена на свет лишь затем, чтобы спасти катастрофическую ситуацию, и с тех пор ее продолжают распространять, обобщать, отчаянно воспроизводить, потому что открытая маем 1968 года катастрофическая ситуация так и не исчерпана.

Набравшись храбрости, можно было бы сказать, что экономика и ее критика представляют собой всего лишь надстройку, — да только не нужна нам такая храбрость, потому что это все равно что вывернуть старую шкуру наизнанку. Где же в таком случае базис?.. и т. д. К тому же это означало бы дать возможность экономике однажды вновь подняться наверх — по закону качелей, представляющему собой один из эффектов кода. Нас слишком долго обманывали «базисом», чтобы снова затевать эту игру масок. Этим «базисным» и «надстроечным» детерминациям положила конец сама система. Сегодня она делает вид, будто рассматривает экономику как базис, потому что Маркс гениально подсказал ей такую запасную стратегию, по фактически капитал никогда реально не функционировал согласно этому воображаемому разграничению — не так он наивен. Его могущество происходит именно от одновременного развития на всех уровнях сразу, от отказа задаваться *всерьез* вопросом, что чем детерминировано, отказа от хитроумного разграничения инстанций и от всякой «идеологии», — от того, что он никогда по сути не отождествлялся с производством, как это делал Маркс, а вслед за ним и все прочие революционеры, которые одни только и верили и верят в производство, связывая с ним свои фантазмы и безрассудные надежды. Сам же капитал довольствуется тем, что распространяет свой закон одним всеохватывающим движением, неумолимо заполоняя все пространство жизни и не заботясь о приоритетах. Он навязал людям труд — но он навязал им также и культуру, потребности, речь и функциональные языки, информацию и коммуникацию, право, свободу, сексуальность, инстинкт самосохранения и инстинкт смерти, — он во всем выдрессировал их согласно враждебным и безразличным друг другу мифам. Это и есть его единственный закон — безразличие. Иерархизировать инстанции — слишком опасная игра, грозящая обернуться против пего. Нет, он умеет нивелировать, нейтрализовывать, разграфлять общей разметкой, делать неразличимым — и именно так он и действует согласно своему закону. А еще он умеет скрывать этот фундаментальный процесс под маской «детерминирующей» все остальное политической экономии.

Для нынешнего капитала, этой гигантской полиморфной машины, символическое (дар и отдаривание, взаимность и обратимость, трата и жертвоприношение) не значит больше ничего, природа (базовая референция источника и субстанции, диалектика субъекта/объекта и т. д.) тоже ничего больше не значит, да и политическая экономия переживает сама себя в состоянии глубокой комы, зато все эти призраки по-прежнему бродят в операциональном поле ценности. Быть может, здесь в грандиозном масштабе отзывается закон, отмеченный у Маркса: всякое событие сначала проживает историческую жизнь, а затем воскресает в форме пародии. Разве что для пас обе эти фазы сливаются воедино, так как старая добрая материалистическая история сама стала процессом симуляции, не дает больше возможности даже для театрально-гротескной пародии; сегодня террор вещей, лишенных своей субстанции, осуществляется напрямую, сегодня симулякры непосредственно предвосхищают собой пашу жизнь во всех ее определениях. Теперь это уже не спектакль и

не воображаемое — это тактика яростной нейтрализации, которая оставляет мало места для клоунады типа Наполеона III, исторического фарса, который, в духе Маркса, легко преодолевается *реальной* историей. Симулякры — другое дело, они сами ликвидируют пас вместе с историей. А может быть, это связано с вообще характерными для Маркса иллюзиями насчет возможностей *революции* в системе. Он прекрасно видел уже намечавшуюся в его эпоху способность капитала подрывать свои собственные основы и переходить на «повышенную скорость передачи». Он хорошо видел, что капитал стремится сократить или далее вовсе ликвидировать роль рабочей силы в своем процессе, заменив ее гигантской силой омертвленного труда. Но, считая силу живого труда объективным, исторически необходимым основанием капитала, он делал отсюда вывод, что капитал тем самым роет себе могилу. Иллюзия: капитал похоронил рабочую силу, только более изощренным способом: он сделал ее вторым членом регулярной оппозиции с капиталом. Из ее *энергии* разрыва, которая должна была взорвать производственные отношения, он сделал однородный производственным отношениям *элемент* оппозиции, симулируемой под знаком мертвого труда. Отныне одна-единственная господствующая инстанция, инстанция мертвого труда, раздваивается на капитал и живой труд: их антагонизм разрешен посредством бинарного механизма, функционирующего согласно коду. Но как же, спросят, прибавочная стоимость, производство? А капиталу на них наплевать. Не будем приписывать ему марксистские интуиции (хотя Маркс сделал все, чтобы *просветить* капитал насчет будущего, которое его ожидает: если он будет упрямо играть на поле производства, то быстро придет к гибели, экономика — это смертельная ловушка для капитала), но он как будто правильно понял Маркса в этом пункте и потому «избрал» ликвидацию производства, переход к стратегии иного типа. Я говорю «как будто», потому что отнюдь не обязательно, чтобы капитал вообще когда-либо рассматривал себя в подобном продуктивистском смысле (в сущности, так рассматривал его один лишь Маркс — и проецировал свой фантазм в виде исторической истины), вероятнее предположить, что он всегда лишь *играл* в производство, готовый затем оставить эту игру, когда она вовлечет его в смертельные противоречия. Разве капитал когда-нибудь принимал производство всерьез? Он не так глуп: даже в самую свою серьезную производственную пору капитал, должно быть, уже был сплошной симуляцией.

Поэтому реально посягают на его господство лишь такие поступки, которые происходят в этом поле радикальной недетерминированности и ломают эту экономическую стратегию разубеждения.

* * *

Система никогда не может быть уничтожена прямой, диалектической революцией ее экономического или политического базиса. Все то, что создает противоречия, силовые отношения, вообще энергию, — все это лишь выворачивает систему наизнанку и дает ей новый толчок для искривленно-кругового движения, подобного ленте Мёбиуса. Ее никогда нельзя победить по ее же логике — логике энергии, расчета, разума и революции, истории и власти, по логике какой бы то ни было целевой или антицелевой установки; на этом уровне никакому насилию не за что зацепиться, и оно оборачивается против себя. Систему никогда нельзя победить в плане *реального;* роковой ошибкой всех наших революционных стратегов как раз и является намерение покончить с системой в плане *реального* — а это всего лишь их воображаемое, и она сама же внушает его нападающим на себя, она живет и переживает себя именно потому, что все время толкает их сражаться на территории реального, *то есть на ее же собственной территории.* Сюда все бросают свою энергию, ярость своего воображаемого, и по неумолимой логике все это неизменно идет на пользу самой системе. Ей ни к чему реальное насилие или контрнасилие, она живет насилием символическим. Не в том упрощенном смысле, в котором эта формула получила широкое распространение, — не в смысле «насилия через знаки», которым система якобы дублирует или же «маскирует" свое материальное насилие. Нет: символическое насилие выводится из особой *логики*

символического (которая не имеет ничего общего со знаком и энергией) — из таких явлений, как обращение, непрестанная обратимость отдаривания и, наоборот, захват власти путем одностороннего одаривания.[89]

Поэтому необходимо перенести все в сферу символического, где действует закон вызова, обращения, увеличения ставок. *Такого, что и на смерть можно ответить только другой, равной или большей, смертью.* Здесь нет реального насилия или же реальных сил, есть только вызов и символическая логика. Коль скоро господство возникает оттого, что система обладает исключительным правом на дарение без отдаривания — дарение труда, на который невозможно ответить разрушением или жертвоприношением, разве что в ходе потребления, которое само вписывается новым витком спирали в систему одаривания, откуда нет выхода, новым витком спирали господства; или же дары средств массовой информации, на передачи которых невозможно ничего возразить в силу их монополии на код; или повсеместные и ежеминутные дары *социальной* системы, всех этих инстанций защиты, страхования, жалования и заботы, от которых уже никому не уйти, — тогда единственным выходом оказывается обратить против системы сам же принцип ее власти: невозможность ответа и возражения. *Бросить системе такой вызов, на который она не сможет ответить ничем кроме своей гибели и крушения.* Ведь никому, даже системе, не уклониться от символической обязанности, и такая ловушка — единственный шанс ее катастрофы. Поставить систему в положение скорпиона, окруженного огнем смертельного вызова. Ибо тот дар, на который она должна ответить, чтобы не потерять лицо, — этот дар, конечно, может быть только даром смерти. Пускай система *сама убьет себя, отвечая на многократный вызов смерти и самоубийства.*

Так бывает при захвате заложников. В символическом плане, то есть в плане жертвоприношения, где исключаются всякие моральные соображения о невиновности жертв, заложник является заместителем, alter ego «террориста»; его смерть заменяет собой смерть террориста, да они могут и слиться в одном жертвенном акте. Ставкой является смерть без всякой возможной сделки, и поэтому она влечет за собой обязанность набавлять цену. Разумеется, система переговоров и сделок всемерно пытается развернуться и здесь, и сами террористы нередко втягиваются в этот сценарий расчетливо-эквивалентного обмена (получая за жизнь заложников некоторый выкуп, или свободу, или просто славу громкой операции). Под таким углом зрения захват заложников не представляет собой ровно ничего оригинального, им просто создается неожиданное, сиюминутное силовое отношение, разрешимое путем традиционного насилия или же переговоров. Это чисто тактическое

---

89 Дар, понимаемый в смысле дара-обмена, объявили характерной чертой первобытных «экономик», а заодно и альтернативным принципом по отношению к закону ценности и к политической экономии. Это худшая из возможных мистификаций. Дар — это *наш* миф, наш идеалистический миф, соотносящийся с нашим материалистическим мифом; под ними обоими мы и погребаем первобытных людей. Первобытный символический процесс не знает бескорыстного дара, ему известны лишь дар-вызов и обращение обменов. Когда эта обратимость нарушается (именно в силу возможности одностороннего одаривания, каковая предполагает возможность накопления и одностороннего перемещения ценностей), то собственно символическое отношение гибнет и возникает власть; в дальнейшем она лишь развертывается в экономическом механизме договора. Сама идея накопить под свою ответственность [sur sa tkte, букв. «на свою голову». — *Прим. перев* .] (это и есть «капитал» [от лат. caput, «голова»]) некоторый запас ценностей, который стал бы расти и множиться, — это наша операциональная фикция, наша метафизика, приманка капиталистического накопления; но точно такой же фикцией является и представление о том, что от всего этого можно полностью отречься (в дарении). Первобытным людям известно, что так не бывает, что зафиксировать ценность на одном из членов структуры, вообще изъять некий сегмент из обмена, выделить в обмене лишь одну сторону — все это немыслимо; *ничего не бывает без возмещения,* не в договорном смысле слова, а в том, что процесс обмена неостановимо обратим. Они как раз и строят все свои отношения на этом непрестанном возвратном движении обмена, на амбивалентности и смерти. А наш общественный строй основан на возможности разделить и автономизировать два полюса обмена: отсюда вытекает либо эквивалентный обмен (договор), либо неэквивалентный обмен без возмещения (дар). Но, как можно видеть, и там и тут господствующим фактором является разрыв единого процесса и принцип автономизации ценности.

действие. Но в игре есть и иная ставка, как хорошо проявилось в случае с террористами в Гааге, когда на протяжении небывалых десятидневных переговоров никто вообще не знал, о чем договариваться, не мог условиться о терминах или о вариантах эквивалентного обмена. А если их все-таки и удавалось сформулировать, то «требования террористов» оказывались равнозначны полному отказу от сделок. Вокруг этого и идет игра: вокруг невозможности никаких сделок, которая означает выход на символический уровень, совершенно игнорирующий подобные расчеты и обмены (тогда как система только и живет сделками, пусть даже в равновесии насилия). На такое вторжение символического (а это самое опасное, что может с пей приключиться; по сути, только такой и бывает «революция») система не может, не умеет ответить ничем, кроме физической, реальной гибели террористов, — но в этом ее поражение, потому что такая гибель как раз и была *их* ставкой, потому что тем самым система сама же напоролась на свое насилие, *не сумев по-настоящему ответить на брошенный ей вызов.* Ведь в рамках системы легко становится предметом учета и подсчета любая смерть — даже массовая бойня на войне, — но только не смерть-вызов, не символическая смерть, так как ей уже нет исчислимого эквивалента, с нее начинается непримиримая гонка нарастающих ставок, которую может остановить одна лишь ответная смерть. *Откликом* на смерть может стать только смерть. И в данном случае так и происходит: *система поставлена перед необходимостью совершить самоубийство в ответ,* что она явным образом и делает в форме растерянности и слабости. Колоссальный аппарат власти словно разжижается в этой ситуации — ситуации ничтожно мелкой в терминах силовых отношений, но вся нелепость (то есть непомерность) которой обращается против него. Ни полиция, ни армия, никакие институты власти с ее потенциалом насилия ничего не могут сделать против ничтожно малой, но зато символической гибели одного или нескольких людей. Просто их гибель увлекает власть в такую сферу, где ей больше нечем ответить (сходным образом произошло и внезапное структурное разжижение власти в 1968 году — не оттого, что власть была слабее, а просто в силу символического сдвига, который осуществляли своей практикой студенты). Чтобы принять вызов, система может только умереть в ответ, развалиться. В этот миг ее смерть становится символическим ответом — но от него она и гибнет.

Вызов обладает смертоносной эффективностью. Об этом знают, или знали, все общества кроме нашего. Наше общество сейчас открывает это для себя вновь. Пути альтернативной политики — это пути символической эффективности.

Так аскет, умерщвляющий свою плоть, бросает вызов Богу — сумеет ли тот воздать ему равное возмездие? Бог делает все что может, чтобы воздать ему «сторицей», в форме престижа, духовной власти, даже мирового господства. Но тайная мечта аскета — дойти до такой степени умерщвления плоти, чтобы сам Бог не смог принять такой вызов и оплатить такой долг. Тогда он одержит победу над самим Богом и сам станет Богом. Поэтому аскет всегда близок к ереси и святотатству и за это осуждаем церковью, которая тем и занята, что предохраняет Бога от такого символического поединка, от такого гибельного вызова, когда от Бога требуется умереть, принести себя в жертву, чтобы принять вызов аскета. Задачей церкви всегда было и будет избегать такого рода катастрофических столкновений (катастрофических прежде всего для нее самой), заменяя их реальным обменом покаяний и вознаграждений, системой эквивалентностей между Богом и людьми, в которой сама она будет выполнять роль импресарио.

Так же и в наших отношениях с системой власти. Все институции, все социальные, экономические, политические, психологические опосредования призваны никому не давать случая для такого символического, смертельного вызова, для такого необратимого дара, который, подобно абсолютному умерщвлению плоти аскетом, позволяет взять верх над любой властью, сколь бы могущественной ни была ее инстанция. Надо, чтобы такой возможности прямого символического столкновения никогда не возникало. Надо, чтобы все было предметом сделки. И в этом источник нашей глубокой тоски.

Поэтому в захвате заложников и других подобных актах возрождается нечто

завораживающее: для системы это одновременно и чудовищное зеркало ее собственного репрессивного насилия, и образец недоступного ей насилия символического, того единственного насилия, которое она не может осуществить, — ее собственной смерти.

ТРУД И СМЕРТЬ

В других обществах ставку делали на многое — на рождение и родство, на душу и тело, на истину и ложь, на реальность и видимость. Политическая экономия свела все к одному производству, зато эта ставка оказалась очень велика, связана с непомерным насилием и непомерными упованиями. Сегодня с этим покончено: система не оставила за производством никакой реальной значимости. Зато на свет выходит другая, более радикальная истина, и само торжество системы как раз и позволяет разглядеть эту новую фундаментальную ставку. Оказывается даже возможным ретроспективный анализ всей политической экономии как не имеющей никакого отношения к производству. Это своего рода ставка жизни и смерти. Символическая ставка.

Все ставки являются символическими. Только символическими они и бывают. Эта сторона дела всюду проступает сквозь структурный закон ценности, неизбежно заложенный в коде.

Категория рабочей силы зиждется на смерти. Чтобы стать рабочей силой, человек должен умереть. Эту свою смерть он потом постепенно продает в обмен на заработную плату. Но экономическое насилие, осуществляемое над ним капиталом через неэквивалентный обмен зарплаты и рабочей силы, ничто по сравнению с насилием символическим, которое осуществляется над ним уже при самом его определении как производительной силы. Фальсификация, неэквивалентность этого обмена — ничто по сравнению со *знаковой* эквивалентностью зарплаты и смерти.

Уже самой возможностью количественной эквивалентности вообще предполагается смерть. Эквивалентностью зарплаты и рабочей силы предполагается смерть рабочего, эквивалентностью всех товаров друг другу предполагается символическое истребление вещей. Во всех этих случаях именно смерть делает возможным расчет эквивалентов и их регулирование как безразличных объектов. Это не насильственно-физическая гибель, это безразличная взаимоподстановка жизни и смерти, нейтрализация как жизни, так и смерти в послежитии, то есть в *отсроченной* смерти.

Труд есть медленная смерть. Обычно это понимают в смысле физического истощения. Но следует понимать это иначе: труд не противостоит как та или иная смерть — «осуществлению жизни» (таков идеалистический взгляд на дело), он противостоит *как медленная смерть — смерти насильственной.* Такова символическая реальность. Труд как отсроченная смерть противостоит немедленной смерти в жертвоприношении. Вопреки всяким благодушным или «революционным» воззрениям типа «труд (или же культура) есть противоположность жизни», следует стоять на том, что единственная альтернатива труду — не свободное время или же не-труд, а жертвоприношение.

Все это проясняет генеалогия раба. Первоначально военнопленного просто-напросто умерщвляли (тем самым делая ему честь). Потом его начинают «щадить» и *сохранять* (conserver — поэтому он servus [раб]) в качестве добычи и престижного имущества; он становится рабом и занимает место среди предметов домашней роскоши. Лишь много позже его приставляют к подневольной работе. Однако он еще не «трудящийся», так как труд появляется лишь на стадии крепостного или же *раба-отпущенника,* который наконец-то освобожден от нависающей угрозы смертной казни; зачем освобожден? а вот именно для труда.

Итак, труд всегда вдохновляется отсроченной смертью. Он *и есть* отсроченная смерть. Все решает ритм смерти — медленной или насильственной, безотлагательной или отсроченной: именно этим радикально разграничиваются два типа организации — экономическая и жертвенная. Наша жизнь бесповоротно помещена в рамки первой,

укорененной в беспрестанном *«отлагании»* [diffйrence] смерти.

Этот сценарий никогда не менялся. Трудящийся всегда остается *человеком, которого не стали казнить,* которому отказали в этой чести. И труд предстает прежде всего как знак унижения, когда человека считают достойным одной лишь жизни. Капитал эксплуатирует трудящихся до смерти? Парадоксальным образом, худшее, что он с ними делает, — это отказ в смерти. Отлагая их смерть, он превращает их в рабов и обрекает на бесконечное унижение — жить в труде.

В подобных символических отношениях сама субстанция труда и эксплуатации безразлична; господин всегда обретает свою власть прежде всего благодаря отсрочке смерти. Таким образом, власть, вопреки бытующим представлениям, — это вовсе не власть предавать смерти, а как раз наоборот — власть оставлять жизнь рабу, который не имеет права ее отдать. Господин присваивает чужую смерть, а сам сохраняет право рисковать своей жизнью. Рабу в этом отказано, он обречен на жизнь без возврата, то есть без всякой возможности искупления.

Изымая раба из смерти, господин изымает его и из оборота символического имущества; это и есть насилие, которому он его подвергает, обрекая его служить рабочей силой. Это и есть тайна власти (так и Гегель в своей диалектике господина и раба выводит власть господина из нависающей над рабом отсроченной угрозы смерти). Труд, производство и эксплуатация являются лишь одним из возможных воплощений этой структуры власти, то есть структуры смерти.

Это меняет все перспективы революционного упразднения власти. Раз власть — это *отсроченная* смерть, то ее не устранить, пока не будет устранена эта *отсрочка* смерти. И поскольку власть (этим она всегда и везде определяется) состоит в факте дарения без возврата, то понятно, что власть господина, односторонне жалующего рабу жизнь, будет упразднена лишь в том случае, если эту жизнь можно будет ему отдать, — *при смерти неотложной.* Иной альтернативы нет: сохраняя свою жизнь, невозможно упразднить власть, так как дарение остается необращенным. Радикальный отпор власти и единственная возможность ее упразднения — только в том, чтобы отдавать свою жизнь, отвечая на отсроченную смерть смертью немедленной. Отправной точкой любой революционной стратегии может быть только жест, которым раб вновь ставит на кон свою смерть, тогда как ее умыкание и отлагание позволяли господину обеспечивать свою власть. Это отказ не быть казненным, отказ жить под гнетом отсроченного смертного приговора, отказ быть в неоплатном долгу за свою жизнь, — фактически быть обязанным долго расплачиваться за нее медленной смертью от труда, которая ничего уже не изменит в униженности раба и в фатальности власти. Насильственная смерть все меняет, медленная же смерть не меняет ничего, ведь для символического обмена необходим определенный ритм, он должен как бы скандироваться: любую вещь следует вернуть тем же жестом и в том же ритме, иначе не получается взаимности и, собственно, нет и возврата как такового. Стратегия властной системы в том и состоит, чтобы *сдвигать* время обмена, подменяя непрерывностью и смертельной линейностью труда искривленность и незамедлительную обратимость смерти. Поэтому рабу (рабочему) бесполезно отдавать свою жизнь господину и капиталу понемногу, крохотными порциями, по мере убивающего его труда — подобное гомеопатическое жертвоприношение именно что не является жертвоприношением, оно не затрагивает главного, то есть *отлагания* смерти, а лишь придает этому структурно неизменному процессу форму постепенного истечения.

Конечно, можно предположить, что эксплуатируемый трудом *отдает* жизнь эксплуататору, то есть в самом процессе своей эксплуатации отвоевывает себе возможность символического ответа. В ходе труда образуется как бы контр-власть, так как эксплуатируемый ставит на кон свою собственную медленную смерть. Это соответствовало бы гипотезе Лиотара о либидинальной экономике, об интенсивном наслаждении эксплуатируемого в самой своей униженности и эксплуатируемости. Да, Лиотар прав — у эксплуатируемого всегда имеет место либидинальная интенсивность, инвестиция желания и

отдача своей смерти,[90] но только происходит все это не в характерно символическом ритме немедленного ответа, то есть полного разрешения. Наслаждение не-властью (даже при условии что это не фантазм, позволяющий восстановить у пролетария торжество желания) никогда не упразднит власти.

Сам способ ответа медленной смертью в труде оставляет господину возможность вновь и вновь возвращать рабу жизнь в труде, через труд. Счет никогда не бывает оплачен до конца, он все время сводится в пользу власти, той *диалектики* власти, которая обыгрывает разнесенность двух полюсов смерти и обмена. Раб остается пленником господской диалектики, его смерть или же постепенно источаемая жизнь служат бесконечному воспроизводству господства.

К тому же система занята нейтрализацией этого символического отпора, *откупаясь от него заработной платой.* В то время как эксплуатируемый стремится отдать свою жизнь эксплуататору в своем труде, эксплуататор обуздывает эту самоотдачу зарплатой. Здесь опять-таки необходимо просветить все рентгеновскими лучами символического. Вопреки всем видимостям нашего опыта (капитал покупает у трудящегося его рабочую силу и забирает себе прибавочный труд), капитал как раз *дает* трудящемуся труд (а трудящийся отдает капиталисту капитал). По-немецки Arbeitgeber, то есть предприниматель, значит «трудодатель»; а рабочий — Arbeitnehmer, «трудополучатель». В трудовых отношениях дает именно капиталист, он обладает инициативой дарения, и это, как и в любых других социальных отношениях, обеспечивает ему преимущество и власть, далеко выходящую за пределы экономики. *Отказ от труда в своей радикальной форме есть отказ от этого символического господства,* от этого унижения пожалованием. Даяние и получение труда функционируют непосредственно как код отношений социального господства, код дискриминации. Этот отравленный подарок обозначается заработной платой — обобщающим знаком всего кода. Ею санкционируется одностороннее дарение труда, то есть, иными словами, *ею символически искупается то господство, которое капитал осуществляет посредством дарения труда.* Одновременно это дает капиталу возможность заключить всю операцию в рамки договора, стабилизировать коллизию в сфере экономики. Сверх того, зарплата превращает работника в «получателя благ», дублируя его статус «получателя работы» и усиливая его символическую недостаточность. Поэтому отказываться от работы, оспаривать заработную плату — значит ставить под угрозу процесс экономического дара, выкупа и возмещения, обнажая скрывающийся под ним фундаментальный символический процесс.

Сегодня зарплату уже не нужно вырывать силой. Ее вам, как и все остальное, *дают* — не в обмен на труд, а с тем, чтобы вы ее тратили, то есть для труда иного рода. И в ходе этого потребления, в ходе пользования вещами получатель зарплаты воспроизводит в точности *то же самое символическое отношение медленной смерти, какое он претерпевает в ходе труда.* Пользователь вещи живет такой же ее *отсроченной* смертью (он не приносит ее в жертву, а «изнашивает», функционально «расходует» ее), что и смерть трудящегося, умирающего в капитале. И подобно тому как зарплата позволяет откупиться за одностороннее дарение труда, так же и цена, уплаченная за вещь, всего лишь дает возможность пользователю откупиться за ее отсроченную смерть. Доказательством тому символический обычай, по которому все доставшееся даром (подаренное, выигранное в лотерее или в карты) должно не использоваться, а растрачиваться, растранжириваться.

Любое господство должно быть чем-то искуплено. Раньше искуплением служила жертвенная смерть (ритуальное умерщвление царя или вождя) или же ритуальное обращение (праздник и некоторые другие социальные ритуалы, представлявшие собой иную форму жертвоприношения). На этой стадии власть еще разыгрывается прямо и открыто. Эта

---

[90] Думается, это верно скорее для фазы дикой эксплуатации и физического унижения, капиталистического «растления» эксплуатируемых под властью рыночного закона стоимости. Много ли осталось от этого в нынешней фазе структурного закона ценности?

социальная игра обратимости прекращается с диалектикой господина и раба, где обратимость власти уступает место диалектике воспроизводства власти. Однако здесь по-прежнему требуется симулировать искупление власти. Так и устроен капитал, где формальный выкуп власти осуществляется через громадный механизм труда, заработной платы и потребления. Экономика является сферой искупления по преимуществу, где за господство капитала удается откупиться, так и не ставя его по-настоящему на кон, — наоборот, процесс выкупа переключается на его же собственное бесконечное самовоспроизводство. В этом, возможно, и заключается необходимость экономики и ее исторического возникновения: обществу, ставшему гораздо крупнее и подвижнее первобытных групп, насущно требуется система искупления, которая была бы одновременно измеримой, контролируемой, бесконечно распространимой (в отличие от ритуалов), а главное, не ставила бы под угрозу процесс отправления и наследования власти; оригинальным и беспрецедентным решением данной проблемы как раз и оказываются производство и потребление. Симулируя искупление в этой новейшей форме, подмена символического экономическим позволяет окончательно обеспечить господство политической власти над обществом.

Экономике удалось чудесным образом скрыть истинную структуру власти, поменяв местами составные части ее определения. В то время как власть состоит в том, чтобы односторонне одаривать (и, в частности, жизнью — см. выше), нам внушили как очевидность нечто прямо противоположное: будто власть состоит в том, чтобы односторонне брать и присваивать себе. Под прикрытием этого гениального фокуса может и впредь осуществляться действительное символическое господство, так как все усилия угнетенных попадают в ловушку: они пытаются *отобрать* у власти взятое ею у них или даже «взять власть» как таковую, — не видя, что тем самым лишь содействуют своему угнетению.

На самом же деле и труд, и зарплата, и власть, и революция должны быть переосмыслены наоборот:

— труд не является эксплуатацией, а даруется капиталом;

— зарплату не завоевывают, а тоже получают в дар; служит она не для покупки рабочей силы, а для искупления власти капитала;[91]

— медленная смерть от труда есть не пассивное страдание, а отчаянный вызов одностороннему дару труда со стороны капитала;

— единственный эффективный отпор капиталу в том, чтобы отдать ему даримое, а это символически возможно только через смерть.

Но раз система, как мы видели, сама отстраняет экономику, лишает ее доверия и даже самой субстанции, то в этом смысле не ставит ли она под вопрос и свое собственное символическое господство? Нет, ведь система во всем насаждает свою стратегию власти, то есть стратегию безответного дара, совпадающего с отсроченной смертью. То же самое социальное отношение устанавливается в средствах массовой информации и в сфере потребления: мы уже видели (в «Реквиеме по Масс-медиа»), что на одностороннее распространение передач нечем ответить, от них нечем отдариться. Так и в проекте CERFI[92] массовая смертность в автомобильных авариях уже истолковывалась как «цена, которую коллектив платит своим институтам… государственные дары вносят в коллективное сознание фактор «задолженности». И тогда напрасная гибель становится просто попыткой покрыть этот дефицит. Кровь, льющаяся на дорогах, — это отчаянная форма компенсации

---

[91] Это особенно ясно в случае «негативного налога», когда зарплата односторонне жалуется, вменяется человеку без обмена на какой-либо труд. Его нанимают вне всякой эквивалентности, понятно, что таким трансэкономическим договором утверждается чистое господство, порабощение через дары и премии

[92] Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles — Учебно-исследовательский центр по изучению институций (социологический институт в Фонтене-су-Буа). — *Прим. перев.*

государственных даров, связанных с их прокладкой. То есть авария находит свое место в пространстве символической задолженности перед государством. Вполне вероятно, что чем больше будет расти эта задолженность, тем сильнее станет обозначаться тенденция аварийности. Все «рациональные» стратегии для ее обуздания (профилактика, ограничение скорости, организация медицинской помощи, наказания) фактически не дают ровно ничего. Симулируя возможность ввести аварию в рамки рациональной системы, они по этой самой причине неспособны ухватить корень проблемы — оплату символической задолженности, создающей, узаконивающей и усиливающей зависимость коллектива от государства. Подобные «рациональные» стратегии, напротив, обостряют проблему. Для борьбы с последствиями аварий они предлагают создание новых механизмов, новых государственных институтов, то есть дополнительных «даров», которые лишь еще более отягчают символическую задолженность». Так и повсюду в борьбе сталкиваются общество и политическая инстанция (ср. у Пьера Кластра: общество против государства), возвышающаяся над ним в силу власти, которую она обретает, заваливая его дарами, заставляя его переживать само себя, отнимая у пего смерть, — копя и расточая ее затем понемногу в своих собственных целях. В глубине души никто не приемлет этих благодеяний, старается как может отдариться,[93] однако власть дарит все больше и больше, порабощая все хуже и хуже, и, чтобы покончить с этим, общество или же отдельные индивиды могут доходить до самоуничтожения. Это единственно неотразимое оружие, и от одной лишь коллективной угрозы его применения власть может рухнуть. Перед лицом простого символического «шантажа» (баррикады 1968 года, захват заложников) власть распадается: раз она живет моей медленной смертью, то я ей отвечу моей насильственной смертью. Потому-то мы и мечтаем о насильственной смерти, что живем смертью медленной. И даже одна эта мечта невыносима для власти.

II. ПОРЯДОК СИМУЛЯКРОВ

ТРИ ПОРЯДКА СИМУЛЯКРОВ

Со времен эпохи Возрождения, параллельно изменениям закона ценности, последовательно сменились три порядка симулякров:

— *Подделка* составляет господствующий тип «классической» эпохи, от Возрождения до промышленной революции;

— *Производство* составляет господствующий тип промышленной эпохи;

— *Симуляция* составляет господствующий тип нынешней фазы, регулируемой кодом.

Симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка — на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка — на основе структурного закона ценности.

ЛЕПНОЙ АНГЕЛ

Подделка — а заодно и мода — рождается вместе с Возрождением, когда феодальный строй деструктурируется строем буржуазным и возникает открытое состязание в знаках отличия. В кастовом или чиновном обществе не бывает моды, так как человек всецело закреплен за своим местом и межклассовые переходы отсутствуют. Знаки защищены запретом, обеспечивающим им полную ясность: каждый знак недвусмысленно отсылает к

---

[93] Это и есть *символический обмен.* Наперекор любым идеологиям дара — гуманистической, анархистской или же христианской, — следует подчеркнуть: дар есть источник и самая сущность власти. Власть упраздняется лишь отдариванием — это и есть обратимость символического обмена.

определенному социальному статусу. В церемониале невозможна подделка — разве что как кощунственная черная магия, соответственно и смешение знаков наказуемо как серьезное нарушение порядка вещей. Если порой — особенно сегодня — мы еще и начинаем мечтать о мире надежных знаков, о сильном «символическом порядке», то не будем строить иллюзий: такой порядок уже существовал, и это был порядок свирепо-иерархический, ведь прозрачность знаков идет рука об руку с их жестокостью. В *жестоких* кастовых обществах — феодальных или архаических — число знаков невелико, их распространение ограниченно, каждый из них в полной мере весом как запрет, как межкастовое, межклановое или межличностное взаимное обязательство; такие знаки не бывают произвольными. Произвольность знака появляется тогда, когда, вместо того чтобы связывать двух лиц узами неразрывной взаимности, он начинает в качестве означающего отсылать к расколдованному миру означаемого, общему знаменателю реального мира, которому никто ничем не обязан.

С концом *обязательного* знака наступает царство знака эмансипированного, которым могут теперь одинаково пользоваться все классы. На смену знаковой эндогамии, свойственной статусным обществам, приходит состязательная демократия. Тем самым через посредство межклассовых ценностей/знаков престижа с необходимостью возникает и *подделка.* Это переход от ограниченного числа знаков, «свободное» производство которых находится под запретом, к массовому распространению знаков согласно спросу. Но такой умножаемый знак уже не имеет ничего общего со знаком обязательным, ограниченно распространяемым: он подделывается под него — не путем извращения «оригинала», а путем расширительного употребления материала, чья ясность была всецело обусловлена его принудительной ограниченностью. Новоевропейский знак, выражающий уже не дискриминацию, а лишь состязательность, разгруженный от всякой принудительности, общедоступный, — все еще, однако, симулирует свою необходимость, выдавая себя за связанный с миром. Он грезит о знаках прошлого и желал бы вновь обрести их реальную референтность, а вместе с ней и их *обязательность;* по обрести ему удается лишь *причинность* — ту референциальную причинность, реальность и «естественность», которыми ему и придется жить отныне. Но это отношение десигнации есть лишь симулякр символической обязательности; им производятся одни лишь нейтральные ценности, которые обмениваются в объективном мире. Знак переживает ту же судьбу, что и труд. «Вольный» труженик волен лишь производить эквивалентности — «вольный и эмансипированный» знак волен лишь производить эквивалентные означающие.

Поэтому новоевропейский знак обретает свою значимость в симулякре «природы». Проблематика «естественности», метафизика реальности и видимости — это характерно для всей буржуазии с эпохи Возрождения, это зеркало буржуазного, классического знака. Ностальгия по природной референтности знака остается живучей еще и сегодня, несмотря на ряд ломавших эту конструкцию переворотов — таких как промышленный переворот, когда знаки начинают опираться уже не на природу, а только на закон обмена и поступают в распоряжение рыночного закона стоимости. Мы еще вернемся к таким симулякрам второго порядка.

Итак, в эпоху Возрождения вместе с естественностью родилась и подделка. Подделка идет на всех уровнях, от ложного жилета (только спереди) до лепных интерьеров и грандиозных театральных машин барокко. В самом деле, классическая эпоха была прежде всего эпохой театра. Начиная с Возрождения театральность охватывает все формы социальной жизни и архитектуры. Именно здесь, в дерзаниях лепной скульптуры и барочного искусства, метафизика подделки распознается как новое устремление людей Возрождения к *светской демиургии,* к преображению любой природы в одну единственную субстанцию, по своему театральному характеру подобную социальной жизни, унифицируемой под знаком буржуазных ценностей, независимо от различий по крови, рангу и касте. Лепнина — это торжество демократии всевозможных искусственных знаков, апофеоз театра и моды, в котором выражается способность нового класса к, любым свершениям, поскольку ему удалось сломать систему исключительного владения знаками.

Этим открывается путь к небывалым сочетаниям, к всяческим вариантам игры и подделки; прометеевские стремления буржуазии обратились прежде всего на *подражание природе,* а уже потом — на *производство.* В храмах и дворцах лепнина принимает любые формы, имитирует любые материалы: бархатные занавеси, деревянные карнизы, округлости человеческой плоти. Лепнина позволяет свести невероятное смешение материалов к одной-единственной новой субстанции, своего рода всеобщему эквиваленту всех остальных, и она прекрасно подходит для создания всевозможных театральных чар, так как сама является представительной субстанцией, зеркальным отражением всех остальных.

Но симулякры — это не просто игра знаков, в них заключены также особые социальные отношения и особая инстанция власти. Лепнину можно мыслить как триумфальный взлет науки и технологии, но она также, и прежде всего, связана с барокко, а то в свою очередь — с Контрреформацией, с той попыткой согласно новому пониманию власти контролировать весь мир политических и душевных явлений, которую впервые предприняли иезуиты.

Имеется тесная связь между иезуитской покорностью души («perinde ac cadaver») и демиургическим замыслом избавиться от природной субстанции вещей, заменив ее субстанцией синтетической. Как и подчиненный организации человек, вещи обретают при этом идеальную функциональность трупа. Здесь уже заложена вся технология и технократия — презумпция идеальной поддельности мира, которая находит себе выражение в изобретении универсального вещества и в универсальной комбинаторике веществ. Воссоединить разъединенный в результате Реформации мир согласно единообразной доктрине, универсализировать мир (от Новой Испании до Японии — отсюда миссионерство) под властью одного слова, сформировать *государственную* политическую элиту с единой централизованной стратегией — таковы задачи, которые ставили себе иезуиты. Для всего этого требовалось создавать действенные симулякры — систему организации, систему театральной помпы (сцена, на которой играют кардиналы-министры и серые кардиналы) и систему воспитания и образования, впервые систематически направленную на пересоздание идеальной природы ребенка. Важнейшей системой того же рода является и лепное покрытие барочной архитектуры. Все это предшествует продуктивистской рациональности капитала, но в этом уже присутствует — в плане не производства, а подделки — тот же проект всеобщего контроля и господства, социальная схема, уже глубоко демонстрирующая внутреннее единство системы.

Жил в свое время в Арденнах повар на пенсии Камиль Рено, которому изготовление фигурных тортов и искусство кондитерской пластики внушили гордый замысел пересоздать мир начиная с той стадии, где оставил его Бог… то есть с природной стадии — устранив из него всякую органическую спонтанность и заменив ее одним веществом, принимающим разные формы, — железобетоном; из бетона он сделал всю домашнюю обстановку — стулья, выдвижные ящики, швейную машинку, во дворе расставил целый бетонный оркестр, включая скрипачей со скрипками; всюду бетон и бетон — бетонные деревья с настоящими листьями, железобетонный кабан с замурованным внутри настоящим кабаньим черепом, бетонные овцы, покрытые настоящей шерстью. Он наконец-то нашел первообразную субстанцию, и в вылепленных им разнообразных вещах из нее делалось все, кроме кое-каких «реалистических» нюансов (кабаньего черепа, древесной листвы), да и то здесь демиург всего лишь делал уступку зрителям… ибо сей восьмидесятилетний бог-творец с очаровательной улыбкой показывал свое творение посетителям. Он не оспаривал божественное творение, он просто пересоздавал его, дабы сделать более ясным для ума. Никакого люциферовского бунта, никаких пародийных замыслов, никакого пристрастия к «наивному» искусству в стиле ретро. Арденнский повар просто царил над унифицированной умственной субстанцией (ведь бетон есть *умственная* субстанция, позволяющая, как и понятие, упорядочивать реальные явления и вычленять их по своему усмотрению). Его проект недалеко отстоял от того, которому следовали авторы лепной скульптуры в эпоху барокко, и, в общем, состоял в проекции «на местность» той общественной жизни, которая

течет сегодня в больших городах. Подделка работает пока лишь с субстанцией и формой, а не с отношениями и структурами, но на этом своем уровне она уже стремится к контролю над бесконфликтным обществом, вылепленным из неподвластного смерти синтетического вещества; этим нерушимым артефактом гарантируется вечность власти. Таким же чудесным человеческим изобретением стала и пластмасса — вещество, не знающее износу, прерывающее цикл взаимоперехода мировых субстанций через процессы гниения и смерти. Это внециклическое вещество, даже в огне оставляющее неразрушимый остаток, — нечто небывалое, этот симулякр воплощает в себе в концентрированном виде всю семиотику мироздания. Это не имеет ничего общего с «прогрессом» технологии или же рациональными устремлениями науки. Это проект господства над политической и душевной жизнью, фантазм самозамкнутой умственной субстанции — наподобие барочных лепных ангелов, обхватывающих руками кривое зеркало.

АВТОМАТ И РОБОТ

Эти два типа искусственного человека разделяет целый мир. Один представляет собой театральную подделку человека средствами часовой механики, где техника всецело служит *аналогии* и эффекту симулякра. Во втором техническое начало господствует, машина берет верх, а вместе с машинностью утверждается и *эквивалентность.* Автомат исполняет роль придворного, благовоспитанного человека, участвует в театрально-бытовой игре дореволюционного общества. Робот же, как показывает его имя, работает: театра больше нет, наступает пора человеческой механики. Автомат — *analogon* человека, он остается его собеседником (играет с ним в шахматы!). Машина — *эквивалент* человека, и в качестве эквивалента она включает его в себя, в единый операциональный процесс. В этом вся разница между симулякром первого и второго порядка.

Итак, не следует обольщаться их «фигуративным» сходством. Автомат возникает из вопросов о природе, о тайне души или же ее отсутствия, о дилемме видимостей и сущности; он словно Бог — что у него внутри, в глубине, по ту сторону? Один лишь поддельный человек позволяет задаваться такими вопросами. Вся метафизика человека как главного действующего лица на *природном театре* творения воплотилась в автомате, а затем исчезла в эпоху Революции. У автомата и нет другого назначения, кроме постоянных сравнений с живым человеком — чтобы быть естественнее его, образуя его идеальное подобие. Это безупречный двойник человека, вплоть до гибкости движений, вплоть до функционирования органов и ума; возникает даже тревожная мысль, что никакого отличия вообще нет, то есть что с душой покончено и осталось одно лишь идеально-натурализованное тело. В общем, кощунство. Поэтому отличие приходится специально поддерживать, как в истории с тем слишком совершенным автоматом, хозяин которого сам изображал на сцене отрывистые движения, чтобы хоть ценой такого обмена ролями не допустить их путаницы. Таким образом, задаваемые автоматом вопросы остаются открытыми, а потому его механика — оптимистична, пусть даже подделка и содержит всегда какую-то дьявольскую коннотацию.[94]

---

[94] В подделке и репродукции всегда присутствует элемент тревоги, беспокоящей странности: Беньямин сближает беспокойство, вызываемое фотографией, которая сходна с колдовским трюком, и вообще любой технической аппаратурой, которая всегда ведь нечто воспроизводит, — и беспокойство от собственного отражения в зеркале. Здесь уже есть нечто колдовское. А уж тем более если отражение отделяется от зеркала и его становится возможным по желанию переносить, хранить, воспроизводить (ср. «Пражского студента», где дьявол уносит из зеркала образ студента и в дальнейшем доводит его до гибели с помощью этого образа). Таким образом, всякий акт воспроизводства предполагает злые чары, будь то очарованность Нарцисса своим отражением в воде, навязчивые идеи двойничества или же — кто знает — смертоносный разворот той гигантской машинерии, которую человек сегодня порождает в качестве собственного образа (нарциссический мираж техники, по Маклюэну) и которая затем являет ему этот образ искаженным и испорченным, — бесконечно воспроизводя его самого и его власть до самого края света. Репродукция дьяволична по своей сущности, она подрывает нечто основополагающее. Это практически не изменилось и у нас: в симуляции

С роботом — ничего подобного. С ним нет больше вопроса о видимостях, его единственная истина — его механическая эффективность. Он больше не ориентируется на сходство с человеком, да его с ним и не сравнивают. Нет больше того неуловимого метафизического отличия, что создавало тайну и очарование автомата; робот поглотил это отличие и усвоил его себе на пользу. Суть и видимость слились в единую субстанцию производства и труда. В симулякре первого порядка отличие никогда не отменяется: в нем всегда предполагается возможность спора между симулякром и реальностью (их игра достигает особой тонкости в иллюзионистской живописи, но и вообще все искусство живет благодаря зазору между ними). В симулякре же второго порядка проблема упрощена путем поглощения видимостей — или же, если угодно, ликвидации реальности; так или иначе, в нем встает реальность без образа, без эха, без отражения, без видимости; именно таков труд, такова машина, такова вся система промышленного производства в целом, поскольку она принципиально противостоит театральной иллюзии. Нет больше ни сходства ни несходства, ни Бога ни человека — только имманентная логика операционального принципа.

С этого момента роботы и вообще машины могут бесконечно количественно умножаться, это даже и есть их закон — в отличие от автоматов, которые оставались механизмами великолепно-исключительными. Да и сами люди стали бурно умножать свою численность лишь с того момента, когда благодаря промышленной революции получили статус машин; освободившись от всяких отношений подобия, освободившись даже от собственного двойника, они растут вместе с системой производства, представляя собой просто ее миниатюрный эквивалент. Реванш симулякров, питающий собой легенду об ученике чародея, не происходил в пору автоматов, зато он является законом симулякров второго порядка: здесь робот, машина, омертвленный труд все время господствуют над трудом живым. Такое господство необходимо для цикла производства и воспроизводства. Именно благодаря такому перевороту эпоха подделки сменяется эпохой (ре)продукции. Природный закон ценности и свойственная ему игра форм уступают место рыночному закону стоимости и свойственному ему расчету сил.

ПРОМЫШЛЕННЫЙ СИМУЛЯКР

В эпоху промышленной революции возникает новое поколение знаков и вещей. Это знаки без кастовой традиции, никогда не знавшие статусных ограничений, — а стало быть, их и не приходится больше *подделывать,* так как они изначально *производятся* в огромных масштабах. Проблема единичности и уникального происхождения для них уже не стоит: происходят они из техники и смыслом обладают только как промышленные симулякры.

Это и есть серийность, то есть самая возможность двух или *n* идентичных объектов. Отношение между ними — это уже не отношение оригинала и подделки, не аналогия или отражение, а эквивалентность, неотличимость. При серийном производстве вещи без конца становятся симулякрами друг друга, а вместе с ними и люди, которые их производят. Угасание оригинальной референтности единственно делает возможным общий закон эквивалентностей, то есть *делает возможным производство.*

Все понимание производства резко меняется, если видеть в нем не оригинальный процесс, во всяком случае процесс, дающий начало всем остальным, — а, напротив, процесс исчезновения всякого оригинала, дающего начало серии идентичных единиц. До сих пор производство и труд рассматривались как некоторый потенциал, сила, исторический процесс, общеродовая деятельность — таков свойственный современной эпохе энергетико-экономический миф. Пора задаться вопросом, не выступает ли производство *в области знаков* как одна лишь *особенная* фаза — не является ли оно по сути лишь эпизодом в череде

(которую мы характеризуем здесь как оперирование кодом) по-прежнему осуществляется грандиозный проект манипуляции, контроля и смерти, подобно тому как симулякр-объект (первобытная статуэтка или фотографический снимок) всегда имел своей первой задачей какую-то операцию черной магии.

симулякров: симулякром производства, с помощью техники, потенциально идентичных единиц (объектов/знаков) в рамках бесконечных серий.

Баснословные энергетические ресурсы, действующие в технике, промышленности и экономике, не должны скрывать от нас, что по сути дела здесь всего лишь достигается та бесконечная репродуктивность, которая хоть и бросает вызов «природному» порядку, но в конечном итоге является симулякром «второго порядка» и довольно-таки слабым воображаемым средством для покорения мира. По сравнению с эрой подделки, двойников, зеркал, театра, игры масок и видимостей, эра серийно-технической репродукции невелика по размаху (следующая за ней эра симулятивных моделей, эра симулякров третьего порядка, имеет значительно большие масштабы).

Важнейшие последствия этого принципа репродукции первым сформулировал Вальтер Беньямин в «Произведении искусства в эпоху его технической воспроизводимости». Он показывает, что репродукцией поглощается весь процесс производства, меняются его целевые установки, делается иным статус продукта и производителя. Он показывает это на материале искусства, кино и фотографии, потому что именно там в XX веке открылись новые территории, свободные от «классических» производительных традиций и изначально расположенные под знаком воспроизводства; но, как мы знаем, сегодня в эту сферу попадает все материальное производство. Как нам известно, сегодня именно в плане воспроизводства — моды, масс-медиа, рекламы, информационно-коммуникативных сетей, — в сфере того, что Маркс пренебрежительно именовал непроизводительными издержками капитала (какова ирония истории!), то есть в сфере симулякров и кода, обретают свое единство общие процессы капитала. Беньямин первым (а вслед за ним Маклюэн) стал понимать технику не как «производительную силу» (на чем зациклился марксистский анализ), а как медиум, то есть форму и порождающий принцип всего нового поколения смыслов. Уже сам факт, что какую-либо вещь вообще можно воспроизвести точь-в-точь в двух экземплярах, представляет собой революцию: вспомнить хотя бы ошеломление негров, впервые увидевших две одинаковых книги. То, что эти два изделия техники *эквивалентны* с точки зрения общественно необходимого труда, в долгосрочной перспективе не столь существенно, как само *серийное* повторение одного и того же предмета (а равно и индивидов как рабочей силы). В качестве медиума техника берет верх не только над «содержанием» [message] изделия (его потребительной стоимостью), но также и над рабочей силой, которую Маркс пытался объявить революционным содержанием производства. Беньямин и Маклюэн оказались прозорливее Маркса: они разглядели, что подлинное содержание, *подлинный ультиматум заключался в самом воспроизводстве.* А производство как таковое не имеет смысла — его социальная целенаправленность теряется в серийности. Симулякры берут верх над историей.

Впрочем, эта стадия серийной репродукции, стадия промышленного механизма, конвейера, расширенного воспроизводства и т. д., длится недолго. Как только мертвый труд берет верх над живым, то есть с завершением первоначального накопления, серийное производство уступает первенство порождающим моделям. И здесь происходит переворот в понятиях происхождения и цели, ведь все формы меняются с того момента, когда их уже не механически воспроизводят, а изначально *задумывают исходя из их воспроизводимости,* из дифракции порождающего ядра-модели. Здесь мы оказываемся среди симулякров третьего порядка. Это уже не подделка оригинала, как в симулякрах первого порядка, но и не чистая серийность, как в симулякрах второго порядка; здесь все формы выводятся из моделей путем модулирования отличий. Смысл имеет только соотнесенность с моделью, и все теперь не происходит согласно собственной целенаправленности, а выводится из модели, из «референтного означающего», образующего как бы опережающую целевую установку и единственный фактор правдоподобия. Перед нами симуляция в современном смысле слова, по отношению к которой индустриализация образует лишь первичную форму. В конечном счете основу всего составляет не серийная воспроизводимость, а модуляция, не количественные эквивалентности, а различительные оппозиции, не закон эквивалентностей,

а подстановка элементов — не рыночный, а структурный закон ценности. В технике или экономике не надо искать секретов кода — наоборот, самую возможность промышленного производства надо искать в генезисе кода и симулякров. Каждый новый порядок симулякров подчиняет себе предыдущий. Подобно тому как подделка была поставлена в серийное производство (а искусство всецело перешло в «автоматизм»), так и весь порядок производства сейчас оборачивается операциональной симуляцией.

Исследования Беньямина и Маклюэна располагаются на самом рубеже репродукции и симуляции — в точке, где производство, утратив референциальное оправдание, оказывается объято головокружением. В этом они знаменуют собой решительный прогресс по сравнению с Вебленом и Гобло. Последние при описании, например, знаков моды все еще исходят из классической конфигурации: знаки образуют социально-отличительный материал, направляются и применяются в целях престижа, статусной дифференциации. Разрабатываемая здесь стратегия исторически соответствует стратегии прибыли и товара у Маркса, когда еще можно говорить о потребительной стоимости знака или же рабочей силы, когда вообще еще можно говорить об экономике, потому что еще сохраняется Оправдание [Raison] знака и Оправдание производства.

МЕТАФИЗИКА КОДА

«Лейбниц, человек математического ума, видел в мистическом изяществе бинарной системы, включающей только нуль и единицу, прообраз божественного творения. Единичность Верховного существа, по его мысли, способна путем бинарных операций вывести из небытия все сущее».

Маклюэн

Основные симулякры, создаваемые человеком, переходят из мира природных законов в мир сил и силовых напряжений, а сегодня — в мир структур и бинарных оппозиций. После метафизики сущего и видимого, после метафизики энергии и детерминизма — метафизика недетерминированности и кода. Кибернетический контроль, порождающие модели, модуляция отличий, обратная связь, запрос/ ответ и т. д. — такова новейшая *операциональная* конфигурация (промышленные симулякры были всего лишь *операторными).* Ее метафизический принцип (Бог Лейбница) — бинарность, а пророк ее — ДНК. Действительно, «генезис симулякров» обретает сегодня свою завершенную форму именно в генетическом коде. В результате неуклонного истребления референций и целевых установок, утраты подобий и десигнаций обнаруживается бинарный знак программирования, чисто *тактический* по своей «значимости», располагающийся на пересечении других сигналов (частиц информации/тестов) и по своей структуре соответствующий микромолекулярному коду запроса и контроля.

На этом уровне вопрос о знаках, об их рациональном предназначении, о том, что в них есть реального и воображаемого, что они вытесняют и скрадывают, какую иллюзию образуют, о чем умалчивают и какие побочные значения содержат, — такого рода вопросы снимаются. Мы уже видели, как с появлением машин сложные и богатые иллюзиями знаки первого порядка стали знаками «сырыми», тусклыми, промышленно-повторяемыми, лишенными отзвуков, операторно-действенными. Насколько же более радикальную перемену несут с собой сигналы кода — нечитаемые, не допускающие никакой интерпретации, погребенные в виде программных матриц бесконечно глубоко в «биологическом» теле, — черные ящики, в которых созревают все команды и все ответы. Нет больше театра репрезентации, пространства знаков, их конфликтов и их безмолвия, — один лишь черный ящик кода, молекула, посылающая сигналы, которые просвечивают нас насквозь, пронизывают сигнальными лучами вопросов/ ответов, непрерывно сверяя нас с нашей запечатленной в клетках программой. Тюремная камера [cellule], электронный элемент [cellule], партийная ячейка [cellule], микробиологическая клетка [cellule] — во всем

этом проступает стремление найти мельчайшую неделимую частицу [cellule], органический синтез которой осуществлялся бы согласно показателям кода. Однако и сам код представляет собой просто элементарную генетическую матрицу, в которой мириадами пересечений производятся все мыслимые вопросы и решения — только выбирай (но кто?). У этих «вопросов» (информационно-сигнальных импульсов) нет никакой целевой установки, кроме генетически неизменного или же варьируемого в мельчайших случайных отличиях ответа. Это пространство имеет даже скорее линейный, одномерный характер — пространство *клетки,* бесконечно порождающей одни и те же сигналы, словно заученные жесты одуревшего от одиночества и однообразия узника. Таков генетический код — неподвижный, словно пластинка, которую заело, а мы по отношению к нему не что иное, как элементы звукоснимающего устройства. Вместе с детерминированностью знака исчезает и вся его аура, даже самое его значение; при кодовой записи и считывании все это как бы разрешается.

Таковы симулякры третьего порядка, при котором мы живем, таково «мистическое изящество бинарной системы, системы нуля и единицы», откуда выводится все сущее, таков статус знака, где кончается сигнификация, — ДНК или операциональная симуляция.

Все это прекрасно резюмирует Сибиок («Генетика и семиотика», в журнале «Versus»):

«Бесчисленные наблюдения подтверждают гипотезу о том, что внутренний мир организма прямо происходит от первообразных форм жизни. Наиболее примечательным фактом является повсеместное присутствие молекулы ДНК. Генетический материал всех известных на земле организмов в значительной степени состоит из нуклеиновых кислот ДНК и РНК, которые и содержат в своей структуре информацию, передаваемую из поколения в поколение и сверх того способную к самовоспроизводству и имитации. Таким образом, генетический код универсален или почти универсален. Его расшифровка явилась выдающимся открытием, поскольку она показала, что «языки двух основных полимеров, нуклеиновой кислоты и протеина, тесно соотносятся между собой» (Крик 1966, Кларк/Наркер 1968). В 1963 году советский математик Ляпунов доказал, что во всех живых системах происходит передача по точно установленных каналам небольшого количества энергии или материи, содержащего огромный объем информации, которая в дальнейшем отвечает за контроль больших количеств энергии и материи. В подобной перспективе многие феномены, как биологические, так и культурные (накопление, обратная связь, каналы передачи сообщений и другие), могут рассматриваться как различные аспекты обработки информации. Таким образом, информация предстает в значительной мере как повтор информации или же как информация иного типа, особого рода контроль, который, по-видимому, является универсальным свойством жизни на земле, независимо от ее формы и субстанции.

Пять лет назад я привлек внимание к взаимосближению генетики и лингвистики — автономных, но параллельных дисциплин в более широком ряду наук о коммуникации (к которому принадлежит также зоосемиотика). Терминология генетики полна выражений, взятых из лингвистики и теории информации (Якобсон 1968, подчеркнувший как основные сходства, так и существенные структурно-функциональные различия между генетическим и вербальным кодом)… Сегодня уже ясно, что генетический код должен рассматриваться как наиболее фундаментальная из всех семиотических сетей, то есть как прототип всех прочих сигнальных систем, применяемых животными включая человека. С такой точки зрения молекулы, представляющие собой квантовые системы и ведущие себя как стабильные носители физической информации, а равно зоосемиотические и культурные системы, включая язык, образуют одну непрерывную цепь стадий, все более сложных энергетических уровней в рамках единой мировой эволюции. Таким образом, и язык и живые системы можно описывать с единой кибернетической точки зрения. На данный момент это всего лишь полезная аналогия или же предвидение… Взаимное соотнесение генетики, животной коммуникации и лингвистики может подвести нас к полному познанию динамики семиозиса, а такое познание, в конечном счете, быть может есть не что иное, как определение сущности

жизни».

Так образуется стратегическая модель нашего времени, повсеместно сменяющая собой ту общую идеологическую модель, которую давала в свое время политическая экономия.

Под знаком строгой «науки» мы встречаем ее в книге Жака Моно «Случайность и необходимость». Диалектической эволюции больше пет, жизнь регулируется дисконтинуальной недетерминированностью генетического кода — телеономическим принципом: цель не полагается в итоге (итога вообще нет, как нет и причинной обусловленности), а наличествует изначально, зафиксированная в коде. Как видим, здесь все то же самое: просто порядок целей уступает место игре молекул, а порядок означаемых — игре бесконечно малых означающих, вступающих только в случайные взаимоподстановки. Все трансцендентные целевые установки сводятся к показаниям приборной доски. Правда, здесь еще сохраняется обращение к природе, к «биологической» природе, в которой нечто зафиксировано; на деле эта природа, как и всегда, — фантазматическая, в ней, словно в метафизическом святилище, обретается уже не субстанциальный первоисток, а код; должна же быть у кода «объективная» опора — а для этой цели ничто не подходит лучше, чем молекулы и генетика. Жак Моно — суровый толковник этой молекулярной трансцендентности, а Эдгар Морен — ее восторженный адепт (ADN [ДНК] = Адонаи!). Но и у того и у другого фантазм кода, чьим эквивалентом является реальность власти, смешивается с молекулярным идеализмом.

Здесь перед нами вновь бредовая иллюзия восстановления единства мира, подведенного под один принцип, — будь то принцип единой и однородной субстанции у иезуитов времен Контрреформации или принцип генетического кода у технократов биологической (и лингвистической) науки, предтеча же им Лейбниц со своим бинарным божеством. Ведь программа, которая здесь имеется в виду, не имеет отношения к генетике, это программа социально-историческая. В биохимии гипостазируется идеал общественного строя, управляемого чем-то вроде генетического кода или макромолекулярного исчисления, PPBS (Planning Programming Budgeting System),[95] чьими операциональными контурами пронизано все тело общества. Технокибернетика обретает в этом, по словам Моно, свою «естественную философию». Завороженность биологическими, биохимическими явлениями существовала в науке еще с первых ее шагов. В органицизме (биосоциологизме) Спенсера она действовала на уровне структур второго и третьего порядка (по классификации Жакоба в «Логике живого»), теперь же, с развитием современной биохимии, — на уровне структур четвертого порядка.

Кодированные сходства и несходства — так выглядит кибернетизированный общественный обмен. Остается лишь добавить «стереоспецифический комплекс», чтобы дополнительно ввести сюда и внутриклеточную коммуникацию, которая у Морена преображается в молекулярный Эрос.

Практически и исторически это означает замену социального контроля через *цель* (а вместе с ним и более или менее диалектического *провидения,* которое заботится о достижении этой цели) социальным контролем через предвидение, симуляцию, опережающее программирование, не детерминированную, а регулируемую кодом мутацию. Вместо целенаправленного процесса, обладающего идеальным развитием, перед нами порождающие *модели.* Вместо пророчеств — «зафиксированная» программа. Между тем и другим нет принципиальной разницы. Меняются (и, надо заметить, фантастически совершенствуются) одни лишь схемы контроля. От продуктивистско-капиталистического общества к кибернетическому неокапитализму, ориентированному уже на абсолютный контроль, — такова суть перемены, которой оказывает поддержку биологическая теоретизация кода. В этой перемене нет ничего «недетерминированного»: в ней находит завершение длительный процесс, когда один за другим умерли Бог, Человек, Прогресс, сама

---

[95] Система бюджетного планирования и программирования *(англ.). Прим. перев.*

История, уступив место коду, когда умерла трансцендентность, уступив место имманентности, соответствующей значительно более высокой стадии ошеломляющего манипулирования общественными отношениями.

* * *

В ходе бесконечного самовоспроизводства система ликвидирует свой миф о первоначале и все те референциальные ценности, которые она сама же выработала по мере своего развития. Ликвидируя свой миф о первоначале, она ликвидирует и свои внутренние противоречия (нет больше никакой реальности и референции, с которой ее можно было бы сопоставлять) — а также и свой миф о конце, то есть о революции. В революции проявлялась победа родовой человеческой референции, первичного человеческого потенциала. Но что же делать, если капитал стирает с карты самого человека как родовое [générique] существо, заменяя его человеком генетическим [génétique]? Золотым веком революции был век капитала, когда еще имели хождение мифы о начале и конце. Как только мифы вступают в короткое замыкание (а единственная опасность, исторически грозившая капиталу, происходила из этого *мифического* требования рациональности, которым он был изначально пронизан) в фактической операциональности, операциональности без дискурса, как только капитал становится сам себе мифом, а вернее алеаторно-недетерминированной машиной, чем-то вроде *социально-генетического кода,* то больше не остается никаких шансов закономерно свергнуть его. В этом и заключается его главная сила. Вопрос только, не является ли мифом сама его операциональность, не является ли *мифом* сама ДНК.

Действительно, здесь пора задуматься всерьез о статусе пауки как дискурса. В интересующей нас проблеме, где этот дискурс столь простодушно абсолютизирует себя, это особенно уместно: «Платон, Гераклит, Гегель, Маркс — их идеологические построения, представлявшиеся как априорные, в действительности строились апостериори, для оправдания некоторой предзаданной этико-политической теории… Для пауки единственным априори является постулат объективности, который запрещает ей участвовать в подобных спорах» (Моно). Но ведь этот постулат и сам вытекает из отнюдь не невинного решения объективизировать мир и «реальность». Фактически этим постулируется логика определенного *дискурса,* и вся научность, вероятно, есть не что иное, как пространство этого дискурса, который никогда сам не признает себя таковым, прикрывая политическое, стратегическое слово симулякром своей «объективности». Кстати, чуть ниже Моно сам прекрасно формулирует его произвольный характер: «Возникает вопрос, не являются ли все образующие научный дискурс отношения инвариантности, постоянства и симметрии лишь фикциями, которыми мы подменяем действительность, чтобы получить ее операциональный образ… Это логика, основанная на совершенно абстрактном, быть может даже условном, принципе тождества. Похоже, однако, что человеческий разум неспособен обойтись без такой условности». Здесь как нельзя лучше выражено, что наука сама определяет себя как порождающую формулу, как дискурс-модель, вверяясь чисто условному порядку (но не какому попало, а порядку тотальной редукции). Однако Моно лишь вскользь затрагивает эту опасную гипотезу об «условном» принципе тождества. Лучше уж строить науку на более прочной основе «объективной» реальности. На помощь приходит физика, свидетельствуя о том, что тождество не просто постулат — оно содержится *в самих вещах,* поскольку имеется «абсолютное тождество между двумя атомами, находящимися в одном квантовом состоянии». Так как же — условность или объективная реальность? На самом деле наука, как и любой другой дискурс, организуется по конвенциональной логике, по, как и всякий идеологический дискурс, требует себе для оправдания какой-нибудь реальной, «объективной» референции, опоры в том или ином субстанциальном процессе. Если принцип тождества «верен» хоть где-то, пусть в бесконечно малом масштабе двух атомов, тогда и все построенное на нем условное здание науки тоже оказывается «верным». Вот и гипотеза о генетическом коде, о ДНК, тоже верна и неустранима. Так и действует

метафизика. Наука объясняет вещи, предварительно выделенные и формализованные, чтобы ей повиноваться, — только в том и состоит ее «объективность»; а этика, санкционирующая подобное объективное познание, представляет собой просто систему защиты и неузнавания, направленную на сохранение этого порочного круга.[96]

«Долой все гипотезы, позволявшие верить в какой-то истинный мир», — говорил Ницше.

ТАКТИЛЬНОСТЬ И БИНАРНОСТЬ[97]

Такое регулирование по модели генетического кода происходит отнюдь не только в лабораторных опытах или в воспаленном мозгу теоретиков. Те же модели вторгаются и в наиповседневнейшую жизнь. Бинарные коды действуют среди нас. Ими охвачены все сообщения и знаки нашего общества, и наиболее конкретная форма, в которой их можно уловить, это форма теста — вопрос/ответ или стимул/ответ. Всякое содержание нейтрализуется процедурой непрерывных направленных вопросов, подлежащих дешифровке вердиктов и ультиматумов, которые в данном случае исходят уже не из глубин генетического кода, но обладают той же, что и он, тактической недетерминированностью: цикл смыслообразования бесконечно сокращается до цикла вопрос/ответ, до одного бита, до мельчайшего количества энергии/информации, которое возвращается к своей исходной точке, так что весь цикл лишь вечно реактуализирует одни и те же модели. Эквивалентом тотальной нейтрализации означаемых посредством кода является мгновенность вердикта моды или же любых сообщений в рекламе и средствах массовой информации. Так происходит всюду, где предложение пожирает спрос, где вопрос пожирает ответ — либо поглощает его и изрыгает назад в форме, удобной для дешифровки, либо сам придумывает и предвосхищает его в форме предсказуемой. Всюду один и тот же *«сценарий»* — сценарий «проб и ошибок» (как у подопытных животных в лабораторных тестах), всюду предлагается на выбор веер вариантов («протестируйте свой характер»), всюду тест как основополагающая форма социального контроля через бесконечно дробящиеся практики и ответы.

Мы живем в режиме *референдума* — именно потому, что больше нет *референции.* Каждый знак, каждое сообщение (будь то бытовая «функциональная» вещь, или какая-нибудь модная причуда, или же любая телепередача, социологический опрос или предвыборное обследование) предстает нам как вопрос/ответ. Вся система коммуникации перешла от сложной синтаксической структуры языка к бинарно-сигналетической системе вопрос/ответ — системе непрерывного *тестирования.* Между тем известно, что тест и референдум представляют собой идеальные формы симуляции: ответ подсказывается вопросом, заранее моделируется/обозначается [design-йе] им. *Таким образом, референдум — это всегда не что иное, как ультиматум:* односторонний вопрос, который никого больше не вопрошает, а сам сразу навязывает некоторый смысл, чем и завершается цикл. Каждое сообщение является вердиктом, наподобие тех, что изрекаются статистическими итогами опроса. Симулякр отдаленности (или даже противоречивости) этих двух полюсов представляет собой, как и эффект реальности внутри самого знака, лишь тактическую галлюцинацию.

---

96 Вообще, в книге Моно есть одно явное противоречие, отражающее двойственность любой науки в наши дни: его дискурс ориентирован на код, то есть на симулякры третьего порядка, но действует он согласно «научным» схемам второго порядка — таким как объективизм, «научная» этика познания, принцип истины и трансцендентности науки и т. д. Все эти вещи несовместимы с недетерминированными моделями третьего порядка.

97 В оригинале игра слов: digital (бинарный) происходит от корня «палец». — *Прим. перев.*

* * *

Эта операция тестирования конкретно, на уровне технического оснащения, проанализирована у Беньямина: «…Художественное мастерство киноактера доносит до публики соответствующая аппаратура. Следствие этого двоякое. Аппаратура, представляющая публике игру киноактера, не обязана фиксировать эту игру во всей ее полноте. Под руководством оператора она постоянно оценивает игру актера. Последовательность оценочных взглядов, созданная монтажером из полученного материала, образует готовый смонтированный фильм… Таким образом, действия киноактера проходят через ряд оптических тестов… Второе следствие обусловлено тем, что киноактер, поскольку он не сам осуществляет контакт с публикой, теряет имеющуюся у театрального актера возможность изменять игру в зависимости от реакции публики. Публика же из-за этого оказывается в положении эксперта, которому никак не мешает личный контакт с актером. *Публика вживается в актера, лишь вживаясь в кинокамеру. То есть она встает на позицию камеры: она оценивает, тестирует.*

Примечание. Расширение тестируемого поля, создаваемое аппаратурой применительно к актеру, соответствует чрезвычайному расширению тестируемого поля, происшедшее для индивида в результате изменений в экономике. Так, постоянно растет значение квалификационных экзаменов и проверок. В таких экзаменах внимание сконцентрировано на фрагментах деятельности индивидуума. Киносъемка и квалификационный экзамен проходят перед группой экспертов. Режиссер на съемочной площадке занимает ту же позицию, что и главный экзаменатор при квалификационном экзамене» («Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости»).[98]

«Из манящей оптической иллюзии или убедительного звукового образа произведение искусства превратилось у дадаистов в снаряд. Оно поражает зрителя. Оно приобрело тактильные свойства. Тем самым оно способствовало возникновению потребности в кино, развлекательная стихия которого в первую очередь также носит тактильный характер, а именно основывается на смене места действия и точки съемки, которые рывками обрушиваются на зрителя».[99]

Созерцать невозможно; восприятие в кино фрагментируется на ряд последовательных кадров-стимулов, ответ на которые может быть только мгновенным «да» или «нет», — реакция сокращается до минимума. Фильм уже не позволяет задаваться вопросами о нем, он сам задает вам вопросы «в прямом изображении». Именно в этом смысле современные средства массовой информации, по Маклюэну, требуют от зрителя более непосредственной сопричастности,[100] непрестанных ответов, абсолютной пластичности (Беньямин сравнивает работу кинооператора с хирургической операцией: тактильность и манипулирование). Передачи должны уже не информировать, а тестировать и обследовать, в конечном счете — контролировать («контр-роль», в том смысле что все ваши ответы уже зафиксированы «ролью», заранее зарегистрированы кодом). Действительно, киномонтаж и кодировка

---

[98] Вальтер Беньямин, *Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избранные эссе,* М., Медиум, 1996, с. 36–37. — *Прим. перев.*

[99] *Там же,* с. 57. — *Прим. перев.*

[100] «Слабая «разрешающая способность» ТВ обрекает зрителя постоянно реорганизовывать немногие выбранные им точки в некоторое *абстрактное произведение.* Тем самым он участвует в создании особой реальности, явленной ему лишь пунктиром: телезритель находится в том же положении, что и человек, которому предлагают спроецировать свои фантазмы на какие-нибудь пятна, по идее ничего не изображающие». ТВ — как бы постоянный тест Роршаха. И дальше: «Телеизображение ежесекундно вынуждает нас восполнять белые пространства между строками путем конвульсивной чувственной сопричастности, которая в глубине своей носит кинетико-тактильный характер».

требуют от воспринимающего осуществлять единый процесс демонтажа и декодировки. Поэтому любое восприятие таких передач оказывается постоянным экзаменом на знание кода.

Каждый кадр, каждая передача средств массовой информации, а равно и каждая из окружающих нас функциональных вещей служит тестом — то есть они, в строгом соответствии со смыслом термина, активируют в нас механизмы ответа по стереотипам или аналитическим моделям. Сегодня вещь уже не «функциональна» в традиционном смысле слова — она не служит вам, она вас *тестирует.* Она больше не имеет ничего общего с былыми вещами, так же как и информация масс-медиа — с «реальностью» фактов. В обоих случаях вещи и информация уже являются результатом отбора, монтажа, съемки, они уже протестировали «реальность», задавая ей лишь те вопросы, которые им «соответствовали»; они разложили реальность на простые элементы, а затем заново сложили их вместе по сценариям регулярных оппозиций, точно так же как фотограф накладывает на сюжет свои контрасты, световые эффекты и ракурсы (это скажет вам любой фотограф: можно добиться чего угодно, главное — поймать объект в нужном ракурсе, в такой момент или с таким наклоном, которые сделают его *точным ответом* на моментальный тест фотоаппарата и его кода), точно так же как тест или референдум преобразуют любой конфликт или проблему в игру вопросов/ответов; реальность, которую вы тестируете, в ответ и сама тестирует вас с помощью такой же сети вопросов, и вы декодируете ее по тому же самому коду, который вписан в каждое ее сообщение или вещь, словно миниатюрный генетический код.

Уже самый факт того, что сегодня все предстает в виде набора или гаммы решений, — уже сам этот факт вас тестирует, так как требует от вас совершать отбор. Тем самым наш способ обращения с миром в целом сближается с *чтением,* с селективной расшифровкой — мы живем не столько как пользователи, сколько как читатели и отбиратели [lecteurs et sйlecteurs], считывающие элементы. Но внимание: тем самым вы и сами постоянно подвергаетесь отбору и тестированию со стороны самого же средства информации. Как для обследования выбирают образец, так и все средства массовой информации пучками своих передач, то есть фактически пучками специально отобранных вопросов, выделяют и помещают в рамку определенные образцы воспринимающих индивидов. Осуществляя циклическую операцию опытной настройки и непрерывной интерференции, подобную деятельности нервных, тактильных и ретрактильных импульсов, которые обследуют объект короткими перцептивными вспышками, пока не сумеют его локализовать и проконтролировать, — они при этом локализуют и структурируют не реальные автономные группы, по социально-психологические образцы, моделируемые массированным действием их передач. Самым блестящим таким образцом является, конечно, «общественное мнение» — не ирреальная, по гиперреальная политическая субстанция, фантастическая гиперреальность, которая жива только благодаря монтажу и манипуляциям в ходе тестирования.

Последствия такого вторжения бинарной схемы «вопрос/ответ» невозможно рассчитать: им дезартикулируется любой дискурс, осуществляется короткое замыкание всего того, что в безвозвратно минувший золотой век являлось диалектикой означающего и означаемого, представляющего и представляемого. Нет больше объектов, означаемым которых была их функция, нет больше общественного мнения, отдававшего свой голос «представительным» представителям, нет больше реального вопроса, на который отвечают ответом (а главное, нет больше таких вопросов, на которые нет ответа). Весь этот процесс дезартикулирован — в гиперреальной логике монтажа отменяется противоречивое взаимодействие правды и неправды, реального и воображаемого. Мишель Тор в своей книге «Коэффициент умственного развития» очень хорошо разбирает это: «Ответ на вопрос определяется не вопросом как таковым, в той форме, в какой он был поставлен, но тем, какой смысл вкладывает опрашиваемый в этот вопрос, тем, как он представляет себе наилучшую тактику ответа, в зависимости от того как он представляет себе ожидания спрашивающих». И ниже: «Артефакт — это не контролируемое преобразование объекта в

целях познания, а грубое вмешательство в реальность, в результате которого уже нельзя различить, что в этой реальности связано с объективным познанием, а что — с техническим вмешательством (медиумом). Коэффициент умственного развития и есть такой артефакт». Больше нет ни истины, ни лжи, так как нет никакого заметного зазора между вопросом и ответом. В свете тестов индивидуальный ум, общественное мнение и вообще любой семантический процесс сводятся к одной лишь «способности осуществлять контрастные реакции на все более широкий набор адекватных стимулов».

Весь этот анализ прямо отсылает к формуле Маклюэна: «Medium is message».[101] Действительно, семантический процесс регулируется самим средством информации, способом осуществляемого им монтажа, раскадровки, оклика, опроса, требования. Понятно также, почему Маклюэн рассматривал эру массовых электронных средств информации как эру *тактильной* коммуникации. Действительно, такой процесс ближе скорее к тактильности, чем к визуальности, при которой сохраняется относительно большая дистанция и возможность задуматься. Осязание утрачивает для пас свою сенсорную, чувственную значимость («осязание — это взаимодействие разных чувств, а не просто контакт кожи с объектом»), зато оно, пожалуй, становится общей схемой коммуникации — но уже как поле *тактильной* и *тактической* симуляции, где сообщение [message] превращается в «массаж», обследование-ощупывание, тест. Повсюду вас тестируют, щупают [on vous teste, on vous tâte], это «тактический» метод, сфера коммуникации «тактильна». Не говоря уже об идеологии «контакта», которая всячески стремится подменить собой понятие общественного отношения. Вокруг теста, как и вокруг молекулярного кода управления, строится важнейшая стратегическая конфигурация — элементарная схема «вопрос/ответ».

*** * ***

Вступив в игру масс-медиа и социологических опросов, то есть в сферу интегральной схемы «вопрос/ответ», все факты политики утрачивают свою специфику. Выборная демократия — безусловно, первый социальный институт, где обмен оказывается сведен к получению ответа. Благодаря такому сигнальному упрощению она первой и универсализируется: всеобщее голосование — это первое из средств массовой информации. На протяжении XIX и XX веков политическая и экономическая практика все более смыкаются в едином типе дискурса. Пропаганда и реклама сливаются в едином процессе маркетинга и мерчендайзинга вещей и идей, овладевающих массами. Такая языковая конвергенция между экономикой и политикой вообще характерна для нашего общества, где в полной мере реализовалась «политическая экономия». Но одновременно это и конец политической экономии, так как обе эти сферы взаимно отменяются в совсем иной, медиатической реальности (или гиперреальности). Здесь опять-таки оба элемента возводятся в более высокую степень — симулякров третьего порядка.

«То, что многие сожалеют об «извращении» политики средствами массовой информации, о том, что кнопка телевизора и тотализатор социологических опросов с легкостью заменили собой формирование общественного мнения, — свидетельствует просто о том, что они ничего не понимают в политике» (газета «Монд»).

Для этой фазы политического гиперреализма характерна закономерная комбинация двухпартийной системы и социологических опросов, отражающих собой эквивалентное чередование, которое идет в политической игре.

Опросы размещаются по ту сторону всякой общественной *выработки* мнения. Они отсылают теперь лишь к симулякру общественного мнения. Зеркало общественного мнения по своему устройству аналогично зеркалу валового национального продукта — воображаемому зеркалу производительных сил независимо от их общественной

---

[101] «Медиум (средство информации) есть сообщение» *(англ.). — Прим. перев.*

целесообразности или антицелесообразности; главное, чтобы «оно» воспроизводилось, — вот так же и в общественном мнении главное, чтобы оно непрестанно дублировалось своим отражением, в этом и заключается секрет массового представительства. Никто больше не должен вырабатывать, *производить* свое мнение — нужно, чтобы все *воспроизводили* общественное мнение, в том смысле что все частные мнения вливаются в этот своеобразный всеобщий эквивалент и проистекают из него вновь (то есть воспроизводят его, при любом к нему отношении, на уровне индивидуального выбора). С мнениями дело обстоит так же, как с материальными благами: производство умерло, да здравствует воспроизводство!

Здесь как нельзя более уместна формула Маклюэна.[102] Общественное мнение — образцовый пример средства сообщения и самого сообщения вместе. А формирующие его социологические опросы как раз и заняты непрестанным утверждением средства сообщения в качестве сообщения. В этом они принадлежат к одному разряду с телевидением и вообще электронными масс-медиа: мы ведь видели, что те тоже представляют собой постоянную игру вопросов/ответов, орудие постоянного опроса.

Социологические вопросы манипулируют *неразрешимым.* Влияют ли они на результаты голосования? Да или нет? Дают ли они точный снимок реальности, или всего лишь тенденции, или же преломление этой реальности в гиперпространстве симуляции, мера искривленности которого нам неизвестна? Да или нет? Задача неразрешима. Как ни усложнять применяемый в них анализ, все равно остается место для обратимости гипотез. Статистика — всего лишь казуистика. Такая неразрешимость свойственна любому процессу симуляции (см. выше о неразрешимой задаче кризиса). Да, внутренняя логика этих процедур (статистики, вероятностного исчисления, операциональной кибернетики) строга и «научна», и все же кое в чем она совершенно не годится, это фикция, миф, чей индекс преломления в реальности (истинной или ложной) равен нулю. Это даже образует силу подобных *моделей,* по оттого же и истины в них не более, чем в тестах, в параноической самопроекции той или иной касты или группы, мечтающей о чудесном соответствии реальности своим моделям, то есть об абсолютном манипулировании всеми и вся.

Сказанное о статистическом сценарии верно и в отношении регулярного раздела политической сферы — чередования ведущих сил, подменяющих друг друга большинства/меньшинства и т. д. В этом крайнем случае чистого представления «это» уже никого и ничего не представляет. Политика умирает от слишком регулярной игры своих различительных оппозиций. Сфера политики (и вообще сфера власти) становится пустой. В известном смысле это плата за исполнение желания политического класса — безраздельно манипулировать общественным представительством. В тот самый момент, когда эта машина достигла безупречного самовоспроизводства, из нее тихонько, незаметно улетучилась всякая социальная субстанция.

Так же и с социологическими опросами: в конечном счете им верит один лишь политический класс, так же как рекламе и исследованиям рынка верят одни лишь специалисты по рекламе и маркетингу. И не по чьей-то личной глупости (хотя она не исключается), а потому, что опросы однородны всему функционированию политики в наши дни. Поэтому они получают «реальную» тактическую ценность, действуют как регулирующий фактор политического класса, в соответствии с его собственными правилами игры. То есть он имеет основание верить им — и верит. А кто, собственно, еще? Опросы и передачи масс-медиа показывают людям, сколь гротескно выглядит вся эта политика, сверхпредставительная и никого не представляющая. Ее очевидное ничтожество доставляет специфическое удовольствие, в конце концов принимающее форму *статистической созерцательности.* Впрочем, она всегда, как известно, сопровождается глубоким разочарованием, чувством крушения иллюзий, которое вызывают опросы, растворяющие в

---

[102] «Medium is message» — это формула всей политической экономии знака, когда та выливается в симуляцию третьего порядка; различение средства сообщения и самого сообщения характерно еще для сигнификации второго порядка.

себе всякое политическое слово, замыкающие накоротко любой процесс самовыражения. Завораживающее действие, которое они производят, соразмерно этой их всенейтрализующей пустоте, этому головокружению, которое они вызывают, давая опережающий образ любой возможной реальности.

Итак, проблема опросов заключается вовсе не в их объективном воздействии. Как и в случае пропаганды или рекламы, это воздействие, как известно, в значительной мере отменяется факторами индивидуального или коллективного сопротивления или же инерции. Проблема опросов в том, что на всем пространстве социальных практик они устраивают операциональную симуляцию; это проблема *лейкемизации* всякой социальной субстанции — кровь заменяется бледной лимфой масс-медиа.

* * *

Замкнутый круг «вопрос/ответ» воспроизводится во всех областях. Постепенно становится ясным, что под углом этого методологического подозрения должна быть пересмотрена вся область анкет, опросов, статистики. Но то же подозрение тяготеет и над этнологией; если только не считать туземцев совершенно природными существами, неспособными к симуляции, то здесь возникает та же проблема — невозможность получить на *наводящий* вопрос какой-либо ответ кроме *симулированного* (то есть воспроизводящего сам вопрос). Нет уверенности даже, что и наши вопросы, задаваемые растениям, животным, инертной материи в точных науках, имеют шансы на «объективный» ответ. Что же касается ответов опрашиваемых опрашивателям, туземцев — этнологам, анализируемого — аналитику, то круговая структура наличествует в них наверняка: отвечающие на вопрос всегда делаются такими, какими воображает и побуждает их быть вопрос. Даже психоаналитический перенос и контрперенос ныне подпадают под власть этих стимулированных, симулированных, предвосхищенных ответов, представляющих собой всего лишь разновидность self-fulfilling prophecy.[103] Перед нами странный парадокс: слова

---

[103] [Self-fulfilling prophecy — самоисполняющееся пророчество *(англ.). — Прим. перев* .] Таким коротким замыканием характеризуется вся «психологическая» ситуация в наши дни.

Разве эмансипация детей и подростков, с завершением ее первой бунтарской фазы, с утверждением *принципиального права* на эмансипацию, не предстает как *реальная* эмансипация родителей? И молодежь (студенты, лицеисты, подростки), по-видимому, чувствуют это, когда все более яростно (хотя и по-прежнему непримиримо) требуют присутствия и слова родителей или воспитателей. Оказавшись наконец в одиночестве, свободными и ответственными, они вдруг обнаруживают, что, пожалуй, настоящую-то свободу в итоге этой операции забрали себе «другие». А раз так, то их нельзя оставлять в покое: их и дальше нужно донимать требованиями — уже не спонтанно-аффективными или материальными, а обновленными и пересмотренными благодаря имплицитному опыту эдипова комплекса. Сверхзависимость (куда пуще прежней), искажаемая иронией и отказом, *пародирует первичные либидинальные механизмы.* Требования без содержания, без референции, ничем не обоснованные, но тем более яростные — требования в чистом виде, на которые не может быть ответа. Поскольку в ходе эмансипации из знания (школы) и аффективных отношений (семьи) устранено их содержание, их педагогическая или семейная референция, то требования могут относиться лишь к пустым формам этих институтов, — требования перверсивные и тем более упрямые. Это «трансреференциальное» (то есть нереференциальное, ирреференциальное) желание, питаемое нехваткой, пустым «свободным» местом, захваченное своим собственным головокружительным отражением, — желание желания, самоповторяющееся и гиперреальное. Лишенное символической субстанции, оно дублирует само себя, черпает свою энергию из своего же отражения и разочарования. Вот чего сегодня «требуют», и, разумеется, такое желание, в противоположность отношениям объектным или «классически» трансреференциальным, в принципе неразрешимо и нескончаемо.

Симулированный Эдип.

Франсуа Ришар: «Студенты хотят, чтобы их соблазняли словом или телом. Но вместе с тем они и сами это знают — и иронически обыгрывают. «Давай нам свое знание, свое присутствие, слово за тобой, говори, это ведь и есть твое дело». Да, это протест — но не только: чем больше авторитет встречает протестов и насмешек, тем сильнее и требуется авторитет как таковой. Они даже в Эдипа играют — не желая этого признавать. Преподаватель — это как отец родной, так говорят, надо же! Ладно же, будем играть в инцест, изображать из себя невротиков, вспыльчивых недотрог, — чтобы в конечном счете все десексуализировать». Это как субъект психоанализа, который сам требует от себя эдиповских переживаний, рассказывает всякие «эдиповские»

опрашиваемых, анализируемых и туземцев непоправимо замыкаются на себя и утрачиваются, и вот в такой-то ситуации форклюзивного отвержения замечательно развиваются соответствующие дисциплины — этиология, психоанализ, социология. Только развиваются-то они в пустоте, потому что тавтологические ответы опрашиваемого, анализируемого, туземца все-таки позволяют ему побороться и перехитрить спрашивающего: на вопрос он отвечает тем же вопросом, изолирует его, отражая в зеркале ожидаемого ответа, и вопросу уже не выбраться из этого круга — из порочного круга власти. Точно так же и в избирательной системе, где представительная власть настолько плотно контролирует ответы избирателей, что сама уже никого не представляет: в известный момент она оказывается бессильной. Поэтому угнетенный ответ угнетенных — это все же в некотором смысле настоящий ответ, отчаянный акт мести: пусть власть сама хоронит свою власть.

*

«Развитые демократические» системы стабилизируются в форме двухпартийного чередования власти. Фактически монополия остается в руках единого политического класса, от левых до правых, но реализоваться она должна иначе: однопартийный, тоталитарный режим неустойчив, он лишает напряжения политическую сцепу, не обеспечивает больше обратной связи с общественным мнением, минимального тока в той интегральной схеме, которую образует транзисторный аппарат политики. Напротив того, чередование партий — это изощреннейшая форма представительства: ведь в силу чисто формальных причин контроль социальной базы оказывается наибольшим тогда, когда мы приближаемся к полному равенству между двумя состязающимися партиями. Все логично: демократия осуществляет закон эквивалентности в сфере политики, и свое завершение этот закон находит в качании двух чашек весов, при котором их эквивалентность вновь и вновь реактивируется, а ничтожно малое отклонение стрелки позволяет уловить общественный консенсус и тем самым замкнуть цикл репрезентации. Операциональный спектакль, в котором от Общественного Разума остался лишь туманный отсвет. Действительно, «свободный выбор» граждан, этот символ веры демократии, превращается в нечто прямо

истории, видит «аналитические» сны, — чтобы соответствовать предполагаемым запросам аналитика или чтобы сопротивляться ему? Так *же* и преподаватель исполняет свой «эдиповский номер», сцену соблазнения — обращается на «ты», идет на контакт, приближает к себе, добивается господства; только все это не желание, а его симуляция. Психодрама эдиповской симуляции (при этом вполне реальная и драматичная). Совершенно не то же самое, что настоящая борьба за знание и власть или даже настоящая работа скорби по знанию или власти (какая, допустим, имела место в университетах после 1968 года). Теперь мы на стадии безнадежного воспроизводства, а где реальная ставка равна нулю, там симулякр достигает максимума — усиленная и вместе *с* тем пародийная симуляция, столь же бесконечная, как психоанализ, и по тем же причинам.

Бесконечный психоанализ.

К истории переноса и контрпереноса следует добавить дополнительную главу — об их ликвидации через симуляцию. О неразрешимости переноса, о невозможности психоанализа, поскольку тот отныне сам же производит и воспроизводит бессознательное как свою институциональную субстанцию. Психоанализ тоже умирает от обмена *знаками* бессознательного — так же как революция умирает от обмена критическими знаками политической экономии. Такой феномен самозамыкания был отмечен еще Фрейдом, писавшим о дарении аналитических снов или же, у «начитанных» пациентов, дарении своей аналитической осведомленности. Но это еще интерпретировалось как сопротивление, обходной маневр, и в принципе не ставило под сомнение ни процесс анализа, ни принцип переноса. Другое дело, когда само бессознательное, дискурс бессознательного становится неуловимым — по тому же сценарию опережающей симуляции, который, как мы видели, работает на всех уровнях в машинах третьего порядка. При этом анализ уже не может получить развязки, становится логически и исторически нескончаемым, так как он стабилизируется в искусственной субстанции самовоспроизводства; бессознательное программируется запросом аналитика, и из-за этой непреодолимой инстанции весь анализ меняет свою структуру. Здесь опять-таки «сообщения» бессознательного оказались замкнуты на себя его же «средством сообщения», психоанализом. Пример либидинального гиперреализма. К знаменитым категориям реального, символического и воображаемого следовало бы прибавить категорию гиперреального, захватывающую и изменяющую всю игру трех остальных.

противоположное: голосование сделалось по сути *обязательным,* пусть не юридически, но в силу структурно-статистического закона чередования, подкрепляемого социологическими опросами.[104] Голосование сделалось по сути *случайным:* достигнув высокой степени формального развития, демократия стабилизирует свои показатели вокруг примерно равных коэффициентов (50/50). Выборы сводятся к броуновскому движению частиц или же к расчету вероятностей — все равно как если бы каждый голосовал наугад, как если бы голосовали обезьяны.

В этом смысле не имеет большого значения, чтобы реально имеющиеся партии что-то выражали собой исторически или социально; скорее даже им *не следует* ничего представлять; тем сильнее завораживающая сила игры, ее формально-статистическое навязчивое влечение.

«Классическое» всеобщее избирательное право уже предполагало известную нейтрализацию политического поля в силу общественного согласия о правилах игры. Но там еще различались представители и представляемые, на фоне реального противоборства мнений в обществе. Сегодня, когда эта противоречивая референция политики тоже нейтрализована, когда общественное мнение стало равным себе, когда оно заранее медиатизируется и выравнивается через опросы, стало возможным чередование «людей наверху», симуляция противоположности двух партий, взаимопоглощение их целей, взаимообратимость их дискурсов. Это чистая форма представительства, без всяких представителей и представляемых, — точно так же как симуляция характеризует чистую форму политической экономии знака, без означающего и означаемого; точно так же как плавающий курс и исчислимый дрейф валют характеризуют собой чистую форму ценности, без всякой потребительной и меновой стоимости, без всякой субстанции производства.

* * *

Может показаться, что историческое развитие капитала ведет его от открытой конкуренции к олигополии, а затем к монополии, что развитие демократии ведет от многопартийности к двухпартийной, а затем к однопартийной системе. Ничего подобного: олигополия, или нынешняя дуополия, возникает в результате *тактического раздвоения монополии.* Во всех областях дуополия является высшей стадией монополии. Рыночную монополию разрушает не политическая воля (государственное вмешательство, антитрестовские законы и т. д.) — просто всякая унитарная система, если она хочет выжить, должна обрести *бинарную регуляцию.* Это ничего не меняет в монополии: напротив, власть абсолютна лишь постольку, поскольку умеет преломляться в эквивалентных вариантах, если для своего удвоения она умеет раздваиваться. Так происходит во всем — от стиральных порошков до мирного сосуществования. Чтобы держать мир под контролем, нужны две сверхдержавы — единственная империя рухнула бы сама собой. И равновесие страха просто позволяет создать регулярную оппозицию — стратегия является вовсе не ядерной, а структурной. Конечно, эта регулярная оппозиция может разветвляться по более сложному сценарию, но порождающая матрица остается бинарной. Будет иметь место уже не поединок и не открытая конкурентная борьба, а пары одновременно действующих оппозиций.

Как в мельчайшей дизъюнктивной единице (элементарной частице «вопрос/ответ»), так и на макроскопическом уровне общих систем чередования, которые управляют экономикой, политикой, мирным сосуществованием держав, первичная матрица всегда одна и та же — 0/1, бинарный ритм, утверждаемый как метастабильная или гомеостатическая форма всех современных систем. Это ядро процессов симуляции, под властью которых мы живем. Оно способно организовываться в игру нестабильных вариаций, от поливалентности до

---

104 Афинская демократия, гораздо более развитая, чем наша, вполне логично пришла к тому, чтобы оплачивать участие в голосовании как государственную службу, после того как были испробованы все другие, репрессивные средства для обеспечения кворума.

тавтологии, но всем этим не ставится под сомнение стратегическая форма диполя — божественная форма симуляции.[105]

* * *

Почему здание World Trade Center[106] в Нью-Йорке — из *двух* башен? Все небоскребы на Манхэттене довольствовались тем, что противостояли друг другу в вертикальной *конкуренции,* образуя архитектурную панораму по образу и подобию капиталистической системы — картину пирамидальных джунглей, где сражаются между собой небоскребы. В знаменитом виде Нью-Йорка с моря проступал образ всей системы. За несколько лет этот образ полностью изменился. Эмблемой капиталистической системы стала не пирамида, а перфокарта. Небоскребы больше не похожи на обелиски, они смыкаются друг с другом без всякого вызова, словно колонки на статистической диаграмме. Эта новая архитектура воплощает собой новую систему — систему не конкуренции, а исчисления, где конкуренция уступила место корреляциям. (Нью-Йорк — единственный в мире город, который на протяжении всей своей истории с поразительной точностью и в полном масштабе являет собой современную форму системы капитала; при перемене этой формы мгновенно меняется и он сам — чего не делал ни один европейский город.) Сегодняшняя его архитектурная графика — графика монополии; две башни WTC, правильные параллелепипеды высотой 400 метров на квадратном основании, представляют собой безупречно уравновешенные и слепые сообщающиеся сосуды; сам факт наличия этих двух идентичных башен *означает* конец всякой конкуренции, конец всякой оригинальной референции. Парадоксально, но если бы башня была только одна, монополия не воплощалась бы в пей, так как мы видели, что она стабилизируется в двоичной форме. Чтобы знак обрел чистоту, он должен продублировать себя; самодублирование знака как раз и кладет конец тому, что он обозначал. В этом весь Энди Уорхол: его многочисленные копии лица Мэрилин являют собой одновременно и смерть оригинала и конец репрезентации как таковой. Две башни WTC являют зримый знак того, что система замкнулась в головокружительном самоудвоении, тогда как каждый из остальных небоскребов представляет собой оригинальный момент развития системы, непрерывно преодолевающей себя через этапы кризиса и вызова.

В такой редупликации есть особенная завораживающая сила. При всей своей высоте, выше всех остальных зданий, эти две башни тем не менее знаменуют собой конец вертикальности. Они не обращают внимания на остальные небоскребы, они — другой расы, и вместо того чтобы бросать им вызов и мериться силами, они лишь любуются друг другом, высясь в очаровании взаимного сходства. Они отражают друг в друге идею модели, каковой они и являются друг для друга, и их одинаковая высота уже не обладает смыслом превосходства — она просто означает, что стратегия моделей и подстановок отныне исторически возобладала в самом сердце системы (а Нью-Йорк действительно ее сердце) над традиционной системой конкуренции. Здания Рокфеллеровского центра еще отражались друг в друге своими фасадами из стекла и бетона, включаясь в бесконечную зеркальную игру города. Эти же башни слепы и не имеют фасадов. Здесь устранена всякая референциальность жилища, фасада как лица, интерьера и экстерьера, заметная еще в здании Чейз Манхэттен

---

[105] С этой точки зрения следует подвергнуть радикальной критике осуществляемую Леви-Строссом проекцию бинарных структур на «антропологические» структуры мышления и утверждение дуальной организации как базовой структуры первобытных обществ. Дуальная форма, которой Леви-Стросе наделяет первобытные общества, — это всего-навсего *наша* структурная логика, наш собственный код. Собственно, это и код нашего господства над «архаическими» обществами. Леви-Стросе очень любезно подсовывает им его под видом структур мышления, общих для всего рода человеческого, — так они будут лучше подготовлены, чтобы воспринять крещение Западом.

[106] Всемирный торговый центр *(англ.). — Прим. перев.*

Бэнк или же в самых смелых зеркальных небоскребах 60-х годов. Вместе с риторикой вертикальности исчезает и риторика зеркала. Остается только серия, замкнутая на цифре 2, как будто архитектура, как и вся система, выводится теперь из неизменного генетического кода, из раз навсегда установленной модели.

ГИПЕРРЕАЛИЗМ СИМУЛЯЦИИ

Все сказанное характерно для бинарного пространства, для магнитного поля кода, с его поляризациями, дифракциями, гравитациями моделей и постоянным, непрерывным потоком мельчайших дизъюнктивных единиц (элементов «вопрос/ответ», представляющих собой кибернетический атом значения). Следует понимать, сколь велико различие между этим полем контроля и репрессивным пространством традиционного общества — пространством полицейского порядка, который еще соответствовал *что-то значащему* насилию. То было пространство дрессировки реакций, в основе которой лежал разработанный Павловым аппарат программированных, повторяющихся агрессий и которую в умноженном масштабе можно было встретить в рекламном «вдалбливании» и политической пропаганде 30-х годов. Таким насилием ремесленно-индустриального типа вырабатывалось поведение, основанное на страхе и животном повиновении. Теперь все это не имеет смысла. Концентрационно-тоталитарная и бюрократическая система — это схема, относящаяся к эпохе рыночного закона стоимости. Действительно, система эквивалентностей предопределяет и форму всеобщего эквивалента, то есть централизацию всех процессов в целом. Это архаическая рациональность по сравнению с рациональностью симулятивной: в последней регулирующую роль играет уже не один всеобщий эквивалент, а дифракция моделей, форма не всеобщего эквивалента, а различительной оппозиции. От предписания [injonction] система переходит к расписанию [disjonction] с помощью кода, от ультиматума — к побуждающей заботе, от императива пассивности — к моделям, изначально построенным на «активном ответе» субъекта, на его вовлеченности, «игровой» сопричастности и т. д., тяготея к созданию тотальной модели окружающей среды, состоящей из непрестанных спонтанных ответов, радостных обратных связей и многонаправленных контактов. Никола Шёффер называет это «конкретизацией общей среды». Великий праздник Сопричастности: ее образуют мириады стимулов, мини-тестов, бесконечно ветвящихся вопросов/ответов, которые тяготеют к нескольким моделям в светлом поле кода.

Грядет великая Культура тактильной коммуникации, на знаменах которой — техно-люмино-кинетическое пространство и всеобъемлющее спациодинамическое зрелище!

К этому миру операциональной симуляции, мультисимуляции и мультиответа прививается богатое воображаемое контакта, сенсорного миметизма, тактильного мистицизма; но сути, это вся экология. Чтобы натурализовать непрестанное тестирование на успешную адаптацию, его уподобляют животному миметизму («Адаптация животных к цветам и формам окружающей среды — феномен, затрагивающий также и людей» — Никола Шёффер) и даже индейцам, с их «врожденным экологическим чувством»! Тропизмы, мимикрия, эмпатия — в эту брешь устремляется все экологическое евангелие открытых систем с негативной или позитивной обратной связью, вся идеология регулирования через информацию, то есть новое обличье павловских рефлексов, в рамках более гибкой системы мышления. Так в психиатрии средством формирования душевного здоровья считают уже не электрошок, а телесное самовыражение. Повсюду силовые, форсированные приемы уступают место приемам влияния через среду, предполагающие операциоиализацию понятий потребности, восприятия, желания и т. д. Всюду правит бал экология, мистика «экологической ниши» и контекста, симуляция среды — вплоть до предусмотренных VII планом социально-экономического развития (почему бы и нет?) «Центров эстетико-культурного возрождения» или же какого-нибудь Центра сексуального досуга в форме женской груди, каковой будет предоставлять «повышенное чувство эйфории благодаря пульсирующей внешней среде… Такие стимулирующие центры будут доступны для

трудящихся всех классов». Спациодинамическая фасцинация — вроде «тотального театра», устроенного в виде «кругового гиперболического сооружения, вращающегося вокруг веретенообразного цилиндра»: здесь нет больше сцепы с ее отделённостью от зала, нет «взгляда» — зрелище и зрелищность отменяются ради тотальной, не различающей субъекта и объекта, тактильно-эстезической (а не эстетической) среды, и т. д. Остается лишь с черным юмором вспоминать о тотальном театре Арто, о его Театре жестокости, отвратительную карикатуру на который являет эта спациодинамическая симуляция. Здесь вместо жестокости — минимальный и максимальный «пороги стимулов», для чего изобретены «перцептивные коды, рассчитанные относительно порогов насыщения». Даже старый добрый «катарсис» классического театра страстей превратился нынче в симулятивную гомеопатию. Так обстоят дела в сфере художественного творчества.

Из того же разряда и разрушение реальности в гиперреализме, в тщательной редупликации реальности, особенно опосредованной другим репродуктивным материалом (рекламным плакатом, фотографией и т. д.): при переводе из одного материала в другой реальность улетучивается, становится аллегорией смерти, но самим этим разрушением она и укрепляется, превращается в реальность для реальности, в фетишизм утраченного объекта; вместо объекта репрезентации — экстаз его отрицания и ритуального уничтожения: гиперреальность.

Подобная тенденция началась уже в реализме. Риторика реальности сама по себе уже свидетельствует о том, что статус этой реальности серьезно подорван (золотым веком был век языковой невинности, когда языку не приходилось дублировать сказанное еще и эффектом реальности). Сюрреализм был все еще солидарен с реализмом, критикуя его и порывая с ним, но и дублируя его в сфере воображаемого. гиперреальность представляет собой гораздо более высокую стадию, поскольку в ней стирается уже и само противоречие реального и воображаемого. Нереальность здесь — уже не нереальность сновидения или фантазма, чего-то до— или сверхреального; это нереальность *галлюцинаторного самоподобия реальности.* Чтобы выйти из кризиса репрезентации, нужно замкнуть реальность в чистом самоповторении. Прежде чем появиться в поп-арте и живописном неореализме, эта тенденция была уже заметна в «новом романе». Его замысел уже состоял в том, чтобы создать вокруг реальности вакуум, удалить всякую психологию, всякую субъективность и свести реальность к чистой объективности. Фактически эта объективность оказывается объективностью чистого взгляда — объективностью, которая наконец освободилась от объекта, сделала его лишь слепым ретранслятором осматривающего его взгляда. Соблазн замкнутого круга, в котором нетрудно распознать бессознательную попытку стать невидимкой.

Именно такое впечатление производит неороман — яростное стремление избавиться от смысла в тщательно воссозданной и слепой реальности. Исчезают синтаксис и семантика — вместо явления объекта его принуждают к явке с повинной и допытываются с пристрастием подробностей о его разрозненных фрагментах; никакой метафоры и метонимии, одна имманентная череда фрагментов под полицейской властью взгляда. Такой «объективный» микроскопизм, доходя до пределов репрезентации ради репрезентации, вызывает головокружение от реальности и смерти. Долой старые иллюзии рельефа, перспективы и глубины (пространственной и психологической), связанные с восприятием объекта: вся оптика, вся скопика в целом становится операциональной, располагаясь на поверхности вещей, взгляд становится молекулярным кодом объекта.

Есть несколько видов такого головокружения реалистической симуляции:

I. Деконструкция реальности на ее детали — замкнутое в себе парадигматическое склонение объекта по падежам, сплющенность, линейность и серийность частичных объектов.

II. Самоотражение — всевозможные эффекты раздвоения и удвоения объекта в одной из его деталей. Такое умножение объекта выдает себя за глубинный взгляд, даже за критический метаязык, и при рефлексивном устройстве знака, в рамках диалектики зеркала

это, пожалуй, действительно было так. Теперь же это бесконечное преломление объекта оказывается не более чем другим типом серийности: реальность в нем уже не отражается, а инволютивно свертывается до полного истощения.

III. Собственно серийная форма (Энди Уорхол). Здесь отменяется не только синтагматическое измерение, по заодно и парадигматическое, потому что вместо видоизменения форм или даже внутреннего самоотражения имеет место простая соположенность одинакового: и флексивность и рефлексивность равны нулю. Как сестры-близнецы на эротической фотографии: плотская реальность их тел обращается в ничто их подобием. Куда направлять психическую инвестицию, если красота одной тут же дублируется красотою другой? Взгляду остается только двигаться между ними, и всякое видение замыкается в этом движении туда-сюда. Утонченный способ убийства оригинала, по также и странный соблазн, где всякая направленность на объект перехвачена его бесконечным самопреломлением (сценарий, обратный платоновскому мифу или же воссоединению двух разделенных половинок символа, — здесь знак размножается делением, словно инфузория). Быть может, этот соблазн есть очарование смерти, в том смысле что для пас, живых существ, обладающих полом, смертью является, возможно, не небытие, а просто дополовой способ воспроизводства. Действительно, бесконечная цепь копий одной порождающей модели смыкается с размножением одноклеточных и противостоит половому размножению, которое для нас отождествляется с жизнью.

IV. Однако такая чистая машинальность — по-видимому, все же парадоксальная крайность; настоящей генеративной формулой, вбирающей в себя все прочие и образующей, так сказать, стабилизированную форму кода, является формула бинарности, кибернетической двоичности — не чистое повторение, а мельчайшее отклонение, минимальный зазор между двумя элементами, то есть «мельчайшая общая парадигма», способная поддерживать фикцию смысла. В произведении живописи и в предметах потребления это была комбинаторика отличий; в современном искусстве эта симуляция сокращается до бесконечно малого зазора, еще разделяющего гиперреальность и гиперживопись. Эта последняя пытается истончиться, пожертвовать собой, самоустраниться перед реальностью, но известно, как в этом ничтожно малом различии вновь оживают все чары искусства: теперь вся живописность скрывается в узкой кайме между картиной и стеной. И еще в подписи — метафизическом знаке живописи и всей метафизики репрезентации, в той предельной точке, где она сама становится своей моделью («чистым взглядом») и обращается сама на себя в навязчивом повторении кода.

Само определение реальности гласит: *это то, что можно эквивалентно воспроизвести.* Такое определение возникло одновременно с наукой, постулирующей, что любой процесс можно точно воспроизвести в заданных условиях, и с промышленной рациональностью, постулирующей универсальную систему эквивалентностей (классическая репрезентация — это не эквивалентность, а транскрипция, интерпретация, комментарий). В итоге этого воспроизводительного процесса оказывается, что реальность — не просто то, что можно воспроизвести, а *то, что всегда уже воспроизведено.* гиперреальность.

Итак, значит, конец реальности и конец искусства в *силу* их полного взаимопоглощения? Нет: гиперреализм есть высшая форма искусства и реальности в силу обмена, происходящего между ними на уровне симулякра, — обмена привилегиями и предрассудками, на которых зиждется каждое из них. Гиперреальность лишь постольку оставляет позади репрезентацию (см. статью Ж.-Ф.Лиотара в посвященном гиперреализму номере «Ар виван»), поскольку она всецело заключается в симуляции. Коловращение репрезентации приобретает в ней безумную скорость, но это имплозивное безумие, которое вовсе не эксцентрично, а склоняется к центру, к самоповторению и самоотражению. Это аналогично эффекту дистанцирования от собственного сновидения, когда мы говорим себе, что видим сон, но это всего лишь игра цензурирования и продления сна; так и гиперреализм является составной частью кодированной реальности, которую он продлевает и в которой ничего не меняет.

На самом деле гиперреализм следует толковать в противоположном смысле: *сегодня сама реальность гиперреалистична.* Уже и секрет сюрреализма состоял в том, что наибанальнейшая реальность может стать сверхреальной, но только в особые, привилегированные моменты, еще связанные с художеством и с воображаемым. Сегодня же вся бытовая, политическая, социальная, историческая, экономическая и т. п. реальность изначально включает в себя симулятивный аспект гиперреализма: мы повсюду уже живем в «эстетической» галлюцинации реальности. Старый лозунг «Реальность превосходит вымысел», соответствовавший еще сюрреалистической стадии эстетизации жизни, ныне сам превзойден: нет больше вымысла, с которым могла бы сравняться жизнь, хотя бы даже побеждая его, — вся реальность сделалась игрой в реальность: радикальное разочарование, кибернетическая стадия cool сменяет фантазматическую стадию hot.

Так, чувство виновности, страх и смерть могут подменяться наслаждением чистыми знаками виновности, отчаяния, насилия и смерти. Это и есть эйфория симуляции, стремящейся к отмене причины и следствия, начала и конца, к замене их дублированием. Подобным способом любая замкнутая система предохраняет себя одновременно и от референциальности и от страха референциальности — и от всякого метаязыка, упреждая его игрой своего собственного метаязыка, то есть дублируя себя собственной критикой. При симуляции металингвистическая иллюзия дублирует и дополняет собой иллюзию референциальную (патетическая галлюцинация знака — и патетическая галлюцинация реальности).

«Какой-то цирк», «настоящий театр», «как в кино» — таковы старые выражения, которыми разоблачали иллюзию во имя натурализма. Теперь на повестке дня уже не это, а *сателлизация реальности:* на орбиту выходит некая неразрешимая реальность, несоразмерная с иллюстрировавшими ее прежде фантазмами. А недавно такая сателлизация словно материализовалась, когда на орбиту реально вывели (как бы возвели в космическую степень) двухкомнатную квартирку с кухней и душем — под названием лунного модуля. Сама обыденность этого земного жилища, вознесенного в ранг космической ценности, абсолютной декорации, гипостазированной в космическом пространстве, — есть конец метафизики и наступление эры симуляции.[107] И такая космическая трансценденция банальной двухкомнатной квартиры, и ее машинное cool-изображение в гиперреализме[108] имеют одинаковый смысл: лунный модуль, такой как он есть, уже принадлежит к гиперпространству репрезентации, где каждый обладает технической возможностью моментального воссоздания своей жизни, где пилоты разбившегося в Ле-Бурже «Туполева» могли на своих мониторах наблюдать собственную гибель в прямом показе. Это явление того же разряда, что и короткое замыкание ответа на вопрос при тестировании — процесс моментального продления, в ходе которого реальность сразу же оказывается заражена

---

[107] Коэффициент реальности пропорционален запасу воображаемого, которое и придаст ей ее удельный вес. Это относится и к географическим и космическим исследованиям: когда не остается больше неизведанных территорий, открытых для работы воображаемого, когда вся территория оказывается покрыта картой, то словно бы исчезает и принцип реальности. В этом смысле завоевание космоса есть необратимый таг к утрате земной референции. Когда пределы некогда ограниченного мира отодвигаются в бесконечность, то из него истекает реальность, то есть внутренняя связность. Завоевание космоса начинается после завоевания планеты, как одно и то же фантазматическое предприятие с целью расширить юрисдикцию реальности — скажем, доставить на Луну национальный флаг, передовую технику и двухкомнатную квартиру; та же самая попытка, что и при субстанциализации концептов или территориализация бессознательного, — и она равнозначна дереализации человеческого пространства или же его переводу в гиперреальность симуляции.

[108] Так же и с дорогими сердцу гиперреалистов металлическим автоприцепом или супермаркетом, или с супом «Кэмпбелл» у Энди Уорхола, или же с «Джокондой», которая теперь тоже выведена на орбиту как абсолютный образец земного искусства — уже вовсе не произведение искусства, но планетарный симулякр, в котором целый мир оставляет свидетельство о себе (на самом деле — о своей смерти) для некоего будущего мира.

собственным симулякром.

Раньше существовал особый класс аллегорических, в чем-то дьявольских объектов: зеркала, отражения, произведения искусства (концепты?) — хоть и симулякры, но прозрачные, явные (изделие не путали с подделкой), в которых был свой характерный стиль и мастерство. И в ту пору удовольствие состояло скорее в том, чтобы в искусственном и поддельном обнаружить нечто «естественное». Сегодня же, когда реальное и воображаемое слились в одно операциональное целое, во всем присутствуют эстетические чары: мы подсознательно, каким-то шестым чувством, воспринимаем съемочные трюки, монтаж, сценарий, передержку реальности в ярком свете моделей — уже не пространство производства, а намагниченную знаками ленту для кодирования и декодирования информации; реальность эстетична уже не в силу обдуманного замысла и художественной дистанции, а в силу ее возведения на вторую ступень, во вторую степень, благодаря опережающей имманентности кода. Над всем витает тень какой-то непреднамеренной пародии, тактической симуляции, неразрешимой игры, с которой и связано эстетическое наслаждение — наслаждение самим чтением и правилами игры. Тревелинг знаков, масс-медиа, моды и моделей, беспроглядно-блестящей атмосферы симулякров.

Искусство давно уже предвидело этот нынешний разворот повседневного быта. Художественное произведение очень рано начинает дублировать само себя, манипулируя знаками художественности: это сверхзначение искусства, «академизм означающего» (как выразился бы Леви-Стросе), фактически подводящий к состоянию формы-знака. Тогда-то искусство и вступает в процесс бесконечного *воспроизводства:* все, что дублирует само себя, даже если это банальная реальность быта, тем самым оказывается под знаком искусства, становится эстетичным. Так же и с производством, которое сегодня, можно сказать, вступает в фазу эстетического самодублирования: отбросив всякое содержание и целесообразность, оно само становится абстрактно-нефигуративным. Тем самым оно выражает чистую форму производства и само, подобно искусству, приобретает смысл целесообразности без цели. Теперь искусство и промышленность могут меняться знаками: искусство становится репродуктивной машиной (Энди Уорхол), не переставая быть искусством, ведь машина теперь — всего лишь знак; а производство, утратив всякую общественную целесообразность, знай испытывает и превозносит само себя в гиперболических, эстетических знаках престижа вроде огромных промышленных комбинатов, 400-метровых небоскребов или таинственной цифири валового национального продукта.

Итак, искусство теперь повсюду, поскольку в самом сердце реальности теперь — искусственность. Следовательно, искусство мертво, потому что не только умерла его критическая трансцендентность, по и сама реальность, всецело пропитавшись эстетикой своей собственной структурности, слилась со своим образом. Ей уже некогда даже создавать эффекты реальности. Она уже и не превосходит вымысел, а перехватывает каждую мечту, еще прежде чем та образует эффект мечты. Какое-то шизофреническое головокружение исходит от этих серийных знаков, недоступных ни для подделки, ни для сублимации, имманентных в своей повторяемости, — кто знает, в чем реальность того, что они симулируют? В них даже нет больше и вытеснения (тем самым симуляция, можно сказать, ведет к психозу), в них вообще отменяются первичные процессы. Бинарный cool-мир поглощает мир метафор и метонимий. Принцип симуляции возобладал и над принципом реальности, и над принципом удовольствия.

KOOL KILLER, ИЛИ ВОССТАНИЕ ПОСРЕДСТВОМ ЗНАКОВ

Весной 1972 года Нью-Йорк захлестнула волна граффити, которые, первоначально появившись на стенах и заборах гетто, постепенно заполонили поезда метро и автобусы, грузовики и лифты, коридоры и памятники, целиком покрыв их примитивными или же очень сложными надписями, по содержанию своему ни политическими, ни порнографическими:

это были просто чьи-то имена, чьи-то прозвища, взятые из андерграундных комиксов, — duke sprit superkool koolkiller ace vipire spider eddie kola и т. д., а рядом номер их улицы: eddie 135 woodie 110 shadow 137 и т. д., или же номер римскими цифрами, обозначивший как бы династическую преемственность: snake I snake II snake III и так далее до пятидесяти, по мере того как имя, тотемное наименование подхватывалось авторами новых граффити.

Писали все это magic marker'ом или баллончиком, что позволяет делать надписи более метра высотой по всей длине вагона. По ночам подростки забирались в вагонные депо и даже внутрь вагонов и давали полную волю своей графической фантазии. Наутро все эти поезда катались взад и вперед по Манхэттену. Надписи стирали (что нелегко), авторов граффити арестовывали, сажали в тюрьму, запрещали продажу маркеров и баллончиков — но все попусту: они делали себе самодельные и каждую ночь опять брались за свое.

Сегодня это движение прекратилось, по крайней мере потеряло свою необычайную интенсивность. Оно и не могло не быть эфемерным, и к тому же за год своей истории оно сильно эволюционировало. Граффити сделались более умелыми, с невообразимо причудливыми начертаниями, с разветвленной системой стилей и школ, в зависимости от групп, которые в этом участвовали. Во всех случаях у истоков движения стояли молодые негры или пуэрториканцы. Граффити — особенная принадлежность Нью-Йорка. В других городах с большой долей этнических меньшинств встречается много стенных рисунков — импровизированных коллективных произведений этно-политического содержания, — но совсем мало граффити.

Несомненно одно: и те и другие появились на свет после подавления крупных городских волнений 1966–1970 годов. Подобно им, это стихийная борьба, однако иная по типу, иная по содержанию и развертывающаяся в ином пространстве. Это новый тип выступления на сцепе города — города уже не как средоточия экономико-политической власти, но как пространства/времени террористической власти средств массовой информации, знаков господствующей культуры.

* * *

Город, городская среда — это одновременно и нейтральное, однородное пространство безразличия, и пространство нарастающей сегрегации, городских гетто, пространство отверженных кварталов, рас, отдельных возрастных групп; пространство, фрагментированное различительными знаками. Каждая практика, каждый миг повседневной жизни отнесены посредством разнообразных кодов к определенному пространству-времени. Расовые гетто на периферии или же в центре городов суть лишь крайнее выражение такой организации городской среды как гигантского сортировочно-концентрационного центра, где система воспроизводит себя не только в экономическом пространстве, но и в глубину — через сложную систему знаков и кодов, через символическое разрушение социальных отношений.

Город разрастается по горизонтали и по вертикали — как и вся экономическая система. Но у политической экономии есть и третье измерение, это плоскость инвестиции, где всякая социальность разбивается и разрушается сетью знаков. Против этого бессильны архитектура и городское благоустройство, так как они сами берут свое начало в этой новой направленности общего строения системы. Они образуют ее операциональную семиологию.

Раньше город был преимущественным местом производства и реализации товаров, местом промышленной концентрации и эксплуатации. Сегодня он является преимущественным местом исполнения знаков — как исполнения приговора, от которого зависит жизнь или смерть.

Кончилась эпоха городов, окруженных красными поясами заводов и рабочих окраин. В самом пространстве таких городов запечатлевалось историческое измерение классовой борьбы, негативность рабочей силы, некая необоримая социальная специфика. Ныне завод как модель социализации посредством капитала не то чтобы исчез, но уступает

стратегическое место всему городу как пространству кода. Исходная матрица городской среды — уже не реализация некоторой *силы* (рабочей силы), а реализация некоторого *отличия* (оперирования знаком). Металлургия превратилась в семиургию.

Такой сценарий развития городской среды материализуется в новых городах, непосредственно возникающих из операционального анализа потребностей и функций/знаков. В них все задумано, спланировано и осуществлено на основе аналитического определения: жилища, транспорт, труд, досуг, игры, культура, — все это взаимоподстановочные элементы на шахматной доске города, в однородном пространстве тотальной окружающей среды. Именно здесь перспективное планирование городов смыкается с расизмом, так как нет никакой разницы между заключением людей по расовому признаку в однородное пространство под названием «гетто» и их усреднением по функциональному признаку потребностей в пространстве нового города. Логика одна и та же.

Город перестал быть политико-индустриальным полигоном, каким он был в XIX веке, теперь это полигон знаков, средств массовой информации, кода. Тем самым суть его больше не сосредоточена в каком-либо географическом месте, будь то завод или даже традиционное гетто. Его суть — заточение в форме/знаке — повсюду. Он весь представляет собой гетто телевидения, рекламы, гетто потребителей/потребляемых, заранее просчитанных читателей, кодированных декодировщиков медиатических сообщений, циркулирующих/циркулируемых в метро, развлекающих/развлекаемых в часы досуга и т. д. Каждое пространство/время городской жизни образует особое гетто, и все они сообщаются между собой. Сегодня социализация — вернее, десоциализация — происходит путем такого структурного разбрасывания по многим кодам. Эра производства, товара и рабочей силы еще означала некоторую солидарность социальных процессов, пусть и в эксплуатации, — из такой социализации, отчасти реализуемой самим капиталом, Маркс и выводит перспективу революции. Однако эта историческая солидарность — фабричная, соседская и классовая — исчезла. Теперь все разобщены и безразличны под властью телевидения и автомобиля, под властью моделей поведения, запечатленных во всем — в передачах масс-медиа или же в планировке городов. Все выстроены в ряд, и каждый бессознательно отождествляет себя с умело расставленными направляющими симулятивными моделями. Все допускают взаимную подстановку, как и сами эти модели. Эра индивидов с изменяемой геометрией — зато неизменной и централизованной остается геометрия кода. Фактически форму общественных отношений образует диффузно присутствующая во всех тканях городов монополия кода.

Можно предвидеть, что децентрализация производства, всей сферы материального производства положит конец исторической соотнесенности города с рыночным производством. Система может обойтись без фабрично-производственного города, без пространства/времени товаров и товарно-рыночных отношений. Имеются уже признаки подобной эволюции. Но она не может обойтись без города как пространства/времени кода и воспроизводства, ведь власть есть по определению централизованность кода.

*** * ***

Оттого первостепенной политической важностью обладают сегодня любые выступления против этой семиократии, этой новейшей формы закона ценности — тотальной взаимоподстановочности элементов в рамках функционального целого, где каждый элемент осмыслен лишь в качестве структурной переменной, подчиненной коду. Таковы, например, граффити.

Действительно, в подобных условиях радикальным бунтарством становится уже заявить: «Я существую, меня зовут так-то, я с такой-то улицы, я живу здесь и теперь». Но это было бы еще только бунтарством ради идентичности — борьба против анонимности, отстаивание своего имени и своей реальности. Нью-йоркские граффити идут дальше:

всеобщей анонимности они противопоставляют не имена, а псевдонимы. Они стремятся вырваться из комбинаторики не затем, чтобы отвоевать все равно недостижимую идентичность, а чтобы обернуть против системы сам принцип недетерминированности — обратить *недетерминированность* в истребительную *экстерминацию.* Код оказывается обращен сам против себя, по своей же логике и на своей же территории, что позволяет победить его, превзойдя в иррефенциальности.

superbee spix cola 139 kool guy crazy cross 136 — это не значит ничего, это даже не чье-то имя, а нечто вроде символического матрикуляриого номера, чья задача сбить с толку обычную систему наименований. В его элементах нет ничего оригинального — все они взяты из комиксов, где были заключены в рамки вымышленных историй, но из этих рамок они резко вырываются, проецируясь на реальность как крик, междометие, анти-дискурс, как отказ от всякой синтаксической, поэтической, политической обработки, как мельчайший элемент, радикально неприступный для какого бы то ни было организованного дискурса. Непобедимые в силу самой своей скудости, они противятся любой интерпретации, любой коннотации, да и денотата у них нет никакого; избегая как денотации, так и коннотации, они тем самым оказываются неподвластными и самому принципу сигнификации и вторгаются в качестве *пустых означающих* в сферу *полновесных знаков* города, разлагая ее одним лишь своим присутствием.

В этих именах нет интимности, как нет ее и в гетто — оно живет без частной жизни, зато в процессе интенсивного коллективного взаимообмена. Эти имена отстаивают не чью-либо идентичность или личность, а радикальную исключительность клана, группировки, банды, возрастной, этнической или иной группы, принадлежность к которым, как известно, реализуется через присвоение имени и через беззаветную верность этому тотемному наименованию, пусть даже оно происходит напрямую из андерграундных комиксов. Структура нашего общества отрицает подобного рода символические наименования — она нарекает каждого именем *собственным* и наделяет его *приватной* индивидуальностью, разрушая всякую солидарность во имя абстрактно-универсальной социальности города. Эти же имена или родоплеменные прозвища обладают настоящей символической инвестицией: они созданы для дарения, обмена, передачи, бесконечной смены в анонимной стихии — только анонимность здесь коллективная, и эти имена в ней как этапы инициации, переходящей от одного к другому по цепочке обмена, так что они, как и весь язык в целом, не принадлежат никому.

В этом состоит настоящая сила символического ритуала, и в этом смысле граффити идут наперекор всем рекламно-медиатическим знакам, которые заполняют стены наших городов и могут создать обманчивое впечатление таких же заклинаний. Рекламу соотносили с праздником: без нее городская среда была бы унылой. Но на самом деле она представляет собой лишь холодную оживленность, симулякр призывности и теплоты, она никому не подает знака, не может быть подхвачена автономным или коллективным прочтением, не создает символической сети. Реклама — это все равно что стена, даже хуже тех стен, которые ее несут, — стена функциональных знаков, созданных для декодирования и исчерпывающих им весь свой эффект.

Вообще, все медиатические знаки происходят из этого бескачественного пространства, из этой стены надписей, вздымающейся между производителями и потребителями, отправителями и получателями знаков. Как сказал бы Делёз, это городское тело без органов, в котором пересекаются текущие по установленным руслам токи. Граффити же связаны с территорией. Они территориализуют декодированное городское пространство — через них та или иная улица, стена, квартал обретают жизнь, вновь становятся коллективной территорией. И они не ограничиваются одними лишь кварталами гетто — они разносят гетто по всем городским артериям, вторгаются в город белых и делают явным тот факт, что он-то как раз и есть настоящее гетто западной цивилизации.

Вместе с ними в город вторгается лингвистическое гетто — своего рода мятеж знаков. До сих пор в ряду других знаков городской сигнализации граффити находились на

низменном сексуально-порнографическом уровне, на уровне надписей, стыдливо вытесненных в общественные туалеты и на пустыри. Более или менее наступательный характер имели только завладевшие стенами политико-пропагандистские лозунги, полновесные знаки, для которых стена еще служит носителем, а язык — традиционным средством сообщения. Ни стена как таковая, ни функциональность знаков как таковая их не интересуют. Пожалуй, только в мае 1968 года во Франции граффити и афиши захлестывали стены по-другому, взяв в оборот сам свой материальный носитель, вернув стенам ту стихийную изменчивость, внезапность надписи, что равнозначна их полной отмене. Надписи и фрески на стенах Нантерского университета как раз и осуществляли такое антимедиатическое действие — захват стены как означаемого функционально-террористической разметки пространства. Это доказывается тем фактом, что у администрации хватило ума не стирать их и не окрашивать заново стены: эту функцию взяли на себя массовые политические лозунги и афиши. В репрессии не было нужды: крайне левые масс-медиа сами вернули стенам их функциональную слепоту. Позднее получила известность стена протеста в Стокгольме — свобода протестовать на определенном пространстве, на соседних же стенах граффити запрещаются.

Была еще недолговечная попытка завоевать на свою сторону рекламу. Попытка, ограниченная своим материальным носителем, но все же использовавшая направления, разработанные самими средствами массовой информации (метро, вокзалы, афиши). Была и попытка Джерри Рубина и американской контркультуры прорваться на телевидение. Попытка политического захвата крупнейшего массового средства информации — но лишь на уровне содержания, не меняя самого средства информации.

В случае с нью-йоркскими граффити впервые были использованы столь широко и столь вольно-наступательно городские артерии и подвижные носители. А главное, впервые объектом атаки оказались масс-медиа в самой своей форме, то есть в присущем им способе производства и распространения знаков. И это именно оттого, что в граффити нет содержания, нет сообщения. Эта пустота и образует их силу. Тотальное наступление на уровне формы не случайно сопровождается отступлением содержания. Это вытекает из революционной интуиции — догадки о том, что глубинная идеология функционирует теперь не на уровне политических означаемых, а на уровне означающих, и что именно с этой стороны система наиболее уязвима и должна быть разгромлена.

Так проясняется политическое значение этих граффити. Они родились на свет в результате подавления волнений в городских гетто. Под действием репрессий бунт разделился на две части — с одной стороны, чисто политическая, твердокаменно-доктринальная марксистско-ленинская организация, а с другой стороны, этот стихийно-культурный процесс, происходящий в сфере знаков, без всякой цели, идеологии и содержания. Иные усматривают подлинно революционную практику в первом из этих двух течений, а граффити расценивают как что-то несерьезное. На самом деле все наоборот: неудача выступлений 1970 года привела к спаду традиционной политической активности, зато к радикализации бунта на подлинно стратегическом направлении, в области тотального манипулирования кодами и значениями. Так что это вовсе не бегство в сферу знаков, а напротив, огромный шаг вперед в теории и практике — эти два начала здесь именно что не разобщены под действием организации.

При восстании, вторжении в городскую среду как место воспроизводства кода уже не имеет значения соотношение сил; ведь знаки живут игрой не сил, а отличий, а значит, и атаковать их нужно с помощью отличия — ломать структуру кодов, кодированные отличия с помощью отличия абсолютного, некодифицируемого, при столкновении с которым система сама собой распадается. Для этого не нужны ни организованные массы, ни ясное политическое сознание. Достаточно тысячи подростков, вооруженных маркерами и баллончиками с краской, чтобы перепутать всю сигнальную систему города, чтобы расстроить весь порядок знаков. Все планы нью-йоркского метро покрыты граффити — это та же партизанская тактика, как у чехов, когда они меняли названия пражских улиц, чтобы в

них заблудились русские.

* * *

City Walls, стенные росписи, вопреки видимости не имеют ничего общего с этими граффити. Собственно, они и возникли раньше них и будут существовать после них. Инициатива такой стенной живописи идет сверху, это проект обновления и оживления города, осуществляемый на муниципальные средства. City Walls Incorporated — это организация, созданная в 1969 году с целью «разработки программы и технических средств стенной живописи». Ее бюджет покрывается городским отделом культуры и рядом фондов, таких как фонд Дэвида Рокфеллера. Ее художественная идеология — «естественный союз зданий и монументальной живописи». Ее цель — «дарить искусство населению Нью-Йорка». Таков же и проект художественных придорожных щитов (bill-board-art-project) в Лос-Анджелесе: «Этот проект был учрежден с целью способствовать созданию художественных изображений, использующих в качестве материала щиты на городских улицах. Благодаря сотрудничеству Фостера и Клейзера (двух крупных рекламных агентств), места размещения рекламных объявлений сделались также и витринами для искусства лос-анджелесских художников. Они образуют динамичную художественную среду и выводят искусство из тесного круга галерей и музеев».

Разумеется, такие акции поручают профессионалам, группе художников, которые в Нью-Йорке объединились в консорциум. Все недвусмысленно: перед нами политика в области окружающей среды, крупномасштабный городской дизайн — от него выигрывают и город и искусство. Ведь город не взорвется от выхода искусства «под открытое небо», на улицу, и искусство тоже не взорвется от соприкосновения с городом. Весь город становится художественной галереей, искусство находит себе новое поле для маневра в городе. Ни город, ни искусство не изменили свою структуру, они лишь обменялись своими привилегиями.

«Дарить искусство населению Нью-Йорка!» Достаточно только сравнить сию формулу с той, что заключена в superkool: «Да, парни, кое-кому это не нравится, но нравится им или нет, а мы тут устроили сильнейшее художественное движение, чтобы вдарить по городу Нью-Йорку».

В этом вся разница. Некоторые из стенных росписей красивы, но это тут совершенно ни при чем. Они останутся в истории искусства, простыми линиями и красками сотворив пространство из слепых и голых стен; самые красивые из них — иллюзионистские, создающие иллюзию пространственной глубины, «расширяющие архитектуру воображением», по словам одного из художников. Но в этом же и их ограниченность. Они *обыгрывают* архитектуру, по не ломают правил игры. Они реутилизируют архитектуру в сфере воображаемого, по сохраняют ее священный характер (архитектуры как технического материала и как монументальной структуры, не исключая и ее социально-классового аспекта, так как большинство подобных City Walls находятся в «белой», благоустроенной части городов).

Однако архитектура и городское благоустройство, даже преображенные воображением, не могут ничего изменить, так как они сами суть средства массовой информации, и даже в самых дерзких своих замыслах они воспроизводят массовые общественные отношения, то есть не дают людям возможности коллективного ответа. Все, что они могут сделать, это оживить, очеловечить, переоформить городской пейзаж, «оформить» его в широком смысле слова. То есть симулировать обмен и коллективные ценности, симулировать игру и нефункциональные пространства. Таковы детские игровые площадки, зеленые зоны, дома культуры, таковы и City Walls и стены протеста, эти зеленые зоны слова.

Граффити же нимало не заботятся об архитектуре, они марают ее, пренебрегают ею, проходят сквозь нее. В стенной росписи художник сообразуется со стеной, словно с рамой своего мольберта. Граффити же перескакивают с дома на дом, со стены на стену, на окно,

или на дверь, или на стекло вагона, или прямо на тротуар; они налезают, изрыгаются на что попало, наползают друг на друга (такое наползание равнозначно отмене материального носителя как плоскости, а выход за его пределы равнозначен его отмене как рамки); их графика напоминает перверсивный полиморфизм детей, игнорирующих половое различие людей и разграничение эрогенных зон. Вообще, любопытно, что граффити заново превращают городские стены и части стен, автобусы и поезда метро — в *тело,* тело без конца и начала, сплошь эротизированное их начертанием, подобно тому как тело может эротизироваться при нанесении первобытной татуировки. У первобытных народов татуировка, наносимая прямо на тело, наряду с другими ритуальными знаками делает тело телом — материалом для символического обмена; без татуировки, как и без маски, это было бы всего лишь тело как тело — голое и невыразительное. Покрывая стены татуировкой, supersex и superkool освобождают их от архитектуры и возвращают их в состояние живой, еще социальной материи, в состояние колышущегося городского тела, еще не несущего на себе функционально-институционального клейма. Исчезает квадратная структура стен, ведь они татуированы как архаические медали. Исчезает репрессивное пространство/время городского транспорта, ведь поезда метро несутся словно метательные снаряды или живые гидры, татуированные с головы до пят. В городе вновь появляется что-то от родоплеменного строя, от древней наскальной живописи, от дописьменной культуры, с ее сильнейшими, но лишенными смысла эмблемами — нанесенными прямо на живую плоть пустыми знаками, выражающими не личную идентичность, но групповую инициацию и преемственность: «A biocybernetic selffulfilling prophecy world orgy I».[109]

Право же, удивительно видеть, как все это захлестывает собой квадратно-бинарный пейзаж города, над которым высятся две стеклянно-алюминиевые башни World Trade Center, эти неуязвимые сверхзнаки всемогущества системы.

* * *

Стенные фрески бывают также и в гетто — создания спонтанно-этнических групп, разрисовывающих стены своих домов. Их социально-политический импульс — тот же, что и в граффити. Это стихийная стенная живопись, не финансируемая городской администрацией. Кроме того, все они тяготеют к политической тематике, выражают революционные идеи: единство угнетенных, мир во всем мире, культурный подъем данной этнической общины, солидарность, реже — насилие и открытую борьбу. В общем, в отличие от граффити, в них есть смысл, сообщение. А в противоположность City Walls, следующих традициям абстрактного искусства, геометрического или сюрреалистического, они всегда отличаются фигуративно-идеалистической направленностью. Здесь проявляется различие между ученым и умелым искусством авангарда, давно превзошедшим наивную фигуративность, и формами народного реализма, несущими сильное идеологическое содержание, но по форме своей «не столь развитыми» (впрочем, их стилистика многообразна, от детских рисунков до мексиканских фресок, от ученой живописи в духе таможенника Руссо или Фернана Леже до обыкновенного лубка, сентиментально иллюстрирующего эпизоды народной борьбы). Во всяком случае, эта контркультура отнюдь не андерграундная, но обдуманная, опирающаяся на культурно-политическое самосознание угнетенной группы.

Здесь опять-таки некоторые фрески красивы, другие не очень. То, что к ним вообще применим такой эстетический критерий, — в известном смысле знак их слабости. Я хочу сказать, что при всей своей стихийности, коллективности, анонимности они все же сообразуются со своим материальным носителем и с языком живописи, пусть даже и в целях

---

109 Примерный перевод: «Биокибернетический мир самоосуществляющегося пророчества, оргия I» *(англ.). — Прим. перев.*

политического действия. В этом отношении они могут очень скоро оказаться декоративными произведениями, и некоторые в качестве таковых уже и задуманы, любуясь собственной художественной ценностью. Большинство будет избавлено от такой музеификации скорым сносом заборов и старых стен; здесь муниципалитет не оказывает поддержки искусству, а носитель у этих фресок — черный, как и у всего гетто. И все же их умирание происходит иначе, чем в случае с граффити, которые систематически подвергаются полицейским репрессиям (их даже запрещают фотографировать). Дело в том, что граффити наступательнее, радикальнее — они вторгаются в город для белых, а главное, они по ту сторону идеологии и художества. Это почти парадокс: в то время как стены негритянских и пуэрториканских кварталов, даже если фрески на них не подписаны, всегда несут на себе некоторую виртуальную подпись (ссылку на определенное политическое или культурное, если не художественное движение), то граффити, хоть и представляют собой просто-напросто имена, обходятся совершенно без всякой референции, без всякого происхождения. Они единственно стихийны, поскольку их сообщение равно нулю.

*** * ***

Что они означают — станет, пожалуй, яснее, если проанализировать два способа идеологического перехвата, которому они подвергаются (не считая полицейских репрессий):

1. Их переосмысливают как искусство — скажем, Джей Джей-кокс: «Уходящая в глубину тысячелетий первобытно-общинная, неэлитарная форма абстрактного экспрессионизма». Или еще: «Поезда с грохотом проезжали по станции, словно картины Джексона Поллока, с ревом несущиеся по коридорам истории искусства». Поговаривают о «художниках граффити», о «взрыве народного творчества», которое создается подростками и «останется одним из важнейших и характернейших проявлений 70-х годов», и т. д. Здесь всякий раз осуществляется эстетическая редукция, эта фундаментальная форма нашей господствующей культуры.

2. Их истолковывают (здесь я говорю о самых восхищенных толкователях) в понятиях борьбы за идентичность и свободу личности, нонконформизма: «Нерушимость индивида, выживающего в бесчеловечной среде» (Мици Канлиф, «Нью-Йорк таймс»). Это буржуазно-гуманистическое толкование, исходящее из *нашего* чувства фрустрации в анонимности больших городов. Опять Канлиф: «Это [граффити]говорит нам: я есьм, я существую, я реален, я здесь жил. Это говорит нам: kiki, или duke, или mike, или gino жив, здоров и живет в Нью-Йорке». Очень хорошо, только «это» так не говорит, так говорит наш буржуазно-экзистенциальный романтизм, так говорит единственное и несравненное существо, которым является каждый из нас и которое стирается в порошок городом. А негритянским подросткам не приходится отстаивать свою личность, они с самого начала отстаивают некоторую общность. Своим бунтом они отвергают одновременно и буржуазную идентичность и анонимность.

COKE SUPERSTRUT SNAKE SODA VIRGIN — стоит только вслушаться в эту однообразную индейскую литанию, подрывную литанию анонимности, символический взрыв этих воинских кличек в самом сердце столицы белых людей.

III. МОДА, ИЛИ ФЕЕРИЯ КОДА

ЛЕГКОВЕСНОСТЬ УЖЕ-ВИДЕННОГО

Мода занимает необычайно привилегированное положение, оттого что мир в ней полностью разрешается. Ускорение чистой дифференциальной игры означающих выступает в ней феерически ярко — феерическое головокружение от утраты всякой референции. В этом смысле она представляет собой завершающую форму политической экономии — тот

цикл, где отменяется линейный характер товара.

В знаках моды нет больше никакой внутренней детерминированности, и потому они обретают свободу безграничных подстановок и перестановок. В итоге этой небывалой эмансипации они по-своему логично подчиняются правилу безумно-неукоснительной повторяемости. Так обстоит дело в моде, регулирующей одежду, тело, бытовые вещи, — всю сферу «легких» знаков. В сфере «тяжелых» знаков — политике, морали, экономике, науке, культуре, сексуальности — принцип подстановочности никогда не действует настолько вольно. Эти различные области можно разместить в порядке убывающей «симулятивности», однако все они, пусть и в неравной степени, одновременно тяготеют к сближению с моделями симуляции, безразличной дифференциальной игры, структурной игры со смыслом. В этом смысле можно сказать, что все они одержимы модой. Ведь мода может пониматься как самый поверхностный и самый глубинный из социальных механизмов — через нее код властно сообщает всем другим областям свою инвестицию.

В моде, как и в коде, означаемые ускользают, а ряды означающего более никуда не ведут. Различие означаемого и означающего отменяется подобно различию полов (А.-П.Жеди, «Гермафродитизм означающего»), пол разменивается в игре различительных оппозиций, и начинается какой-то грандиозный фетишизм, с которым связано особое наслаждение и особое отчаяние: завораживающая власть чистой манипуляции и отчаяние от ее абсолютной недетерминированности. По своей глубинной сути Мода внушает нам разрыв воображаемого строя вещей — строя референциального Разума во всех его формах, и хотя от такого разгрома разума, от такой ликвидации смысла (в частности, на уровне нашего тела — отсюда тесная связь моды с одеждой), от такой целесообразности без цели, которую являет нам мода, мы и можем получать удовольствие, одновременно мы и глубоко страдаем от связанного с этим распада рациональности, когда разум попадает во власть простого, чистого чередования знаков.

Мы противимся признавать, что все секторы нашей жизни оказались в сфере товара, и еще сильнее — что они оказались в сфере моды. Дело в том, что здесь ликвидация ценностей идет особенно радикально. Под властью товара все виды труда обмениваются друг на друга и теряют свою особость — под властью моды уже сами труд и досуг как таковые меняются своими знаками. Под властью товара культура продается и покупается — под властью моды все культуры смешиваются в кучу в тотальной игре симулякров. Под властью товара любовь превращается в проституцию — под властью моды исчезает само отношение субъекта и объекта, рассеиваясь в ничем не скованной cool-сексуальности. Под властью товара время копится как деньги — под властью моды оно дробится на прерывистые, взаимоналагающиеся циклы.

Сегодня все на свете, в самом своем принципе идентичности, затронуто влиянием моды — ее способностью переводить любые формы в состояние безначальной повторяемости. Мода всегда пользуется стилем «ретро», но всегда ценой отмены прошлого как такового: формы умирают и воскресают в виде призраков. Это и есть ее специфическая *актуальность* — не референтная отсылка к настоящему моменту, а тотальная и моментальная реутилизация прошлого. Мода — это, парадоксальным образом, *несвоевременное.* В пей всегда предполагается замирание форм, которые как бы абстрагируются и становятся вневременными эффективными знаками, а уже те, в силу какой-то искривленности времени, могут вновь появиться в настоящем времени, заражая его своей несвоевременностью, чарами призрачного возврата [revenir], противостоящего структурному становлению [devenir]. Эстетика возобновления: мода получает свою легковесность от смерти, а современность — от уже-виденного. В ней и отчаяние от того, что ничто не вечно, и, наоборот, наслаждение от знания, что за порогом смерти все сохраняет шанс на повторную жизнь — но только уже лишенную невинности, так как весь мир реальности успевает поглотить мода; *она придавливает живое значение всей тяжестью мертвого труда знаков —* и притом с чудесной забывчивостью, в фантастически неузнаваемом их виде. Но вспомним, что и чары индустриально-технической машинерии тоже происходят оттого, что все это *мертвый* труд,

который следит за трудом живым и постепенно пожирает его. Наше ослепленное неузнавание старых форм соразмерно этой операции, когда мертвый хватает живого. Один лишь мертвый труд обладает совершенством и странностью уже-виденного. Таким образом, удовольствие от моды — это наслаждение призрачно-циклическим миром форм, отошедших в прошлое, но вновь и вновь воскресающих в виде эффективных знаков. По словам Кёнига, мода снедаема своего рода суицидальным желанием, которое реализуется в тот самый момент, когда она достигает своего апогея. Это верно, только это желание смерти — *созерцательное,* связанное со зрелищем беспрестанного упразднения форм. То есть и само желание смерти также реутилизируется в моде, очищается от всяких субверсивных фантазмов и включается, как и все остальное, в ее безвредные циклические революции.

Прочистив эти фантазмы, которые в глубинах воображаемого придают повтору чарующее обаяние прошлой жизни, мода производит свой головокружительный эффект исключительно на поверхности, в чистой актуальности. Значит ли это, что она обретает ту невинность, какую Ницше приписывал древним грекам: «Они умели-таки *жить*... оставаться у поверхности, у складки, у кожи, поклоняться иллюзии, верить в формы, звуки, слова… Греки были поверхностными — *из глубины!»* («Веселая наука»)?[110] Нет, мода лишь симулирует эту невинность становления. Она лишь реутилизирует, вовлекает в повторный оборот этот цикл видимостей. Доказательством этому то, что развитие моды исторически совпадает с развитием музея. Парадоксальным образом, музейный императив вечной запечатленности форм и императив их чистой актуальности функционируют в нашей культуре одновременно. Просто управляет ими один и тот же статус знака в пашей современной цивилизации.

В то время как разные стили взаимно исключают друг друга, для музея характерно виртуальное сосуществование всех стилей, их смешение в рамках одного и того же культурного суперинститута, точнее их ценностная соизмеримость под знаком золотого эталона культуры. Так же поступает и мода в рамках своего цикла: она играет взаимоподстановками абсолютно всех знаков. Темпоральность музея характеризуется «совершенством», завершенностью — это специфическое состояние того, что миновало и ни в коем случае не современно. Но мода тоже никогда не современна — она играет на повторяемости однажды умерших форм, сохраняя их в виде знаков в некоем вневременном заповеднике. Мода из года в год с величайшей комбинаторной свободой фабрикует «уже бывшее». Поэтому у нее тоже есть эффект моментального «совершенства» — совершенства почти музейного, но применительно к мимолетным формам. И обратно, в музее есть элемент дизайна, обыгрывающего разные произведения как элементы единого целого. Мода и музей — современники и сообщники, совместно противостоящие всем прежним культурам, которые строились из неэквивалентных знаков и несовместимых стилей.

МОДНАЯ «СТРУКТУРА»

Мода существует только в контексте современности — в свойственной ей модели разрыва, прогресса и инновации. Старое и новое значимо чередуются друг с другом в любой культуре. Но только у нас, начиная с эпохи Просвещения и промышленной Революции, имеется историко-полемическая структура перемен и кризисов. В современную эпоху, по-видимому, одновременно утверждается и линейное время технического прогресса, производства и истории, и циклическое время моды. Это лишь кажущееся противоречие, так как фактически современная эпоха отнюдь не представляет собой радикального разрыва с прошлым. Да и традиция — это не преобладание старого над новым: она просто не знает ни старого, ни нового, оба эти понятия сразу изобретены современностью, и потому она всегда является и «нео-» и вместе с тем «ретро», сочетает модернизм с анахронизмом. Диалектика

---

[110] Ф.Ницше, *Сочинения,* т. 1, М., Мысль, 1990, с. 496. — *Прим. перев.*

разрыва в ней очень быстро превращается в динамику смешения и реутилизации. В политике, технике, искусстве, культуре она характеризуется терпимым для системы уровнем изменчивости, при котором ничего не меняется в основном строе вещей. Так и мода нимало ему не противоречит — в ней с большой ясностью выражаются одновременно *миф* о переменах (которые благодаря ей переживаются как высшая ценность в самых обыденных аспектах жизни) и структурный *закон* перемен, согласно которому они осуществляются через игру моделей и различительных оппозиций, то есть через особую упорядоченность, не уступающую коду традиции. Ведь сущностью современной эпохи является бинарная логика. Именно она дает толчок бесконечной дифференциации и «диалектическим» эффектам разрыва. Современность — это не преобразование, а подстановка всех ценностей, их комбинаторика и амбивалентность. Современная эпоха — это особый код, и эмблемой его служит мода.

Только в подобной перспективе и возможно описать пределы моды — то есть преодолеть два параллельных предрассудка, которые заключаются:

1. в растяжении ее границ до крайних антропологических пределов, а то и до поведения животных;

2. наоборот, в сокращении ее сегодняшней сферы до одной лишь области одежды и знаков внешнего облика.

Мода не имеет ничего общего с ритуальным порядком (а тем более с брачными нарядами животных), так как в нем нет ни эквивалентности/чередования старого и нового, ни систем различительных оппозиций, ни серийно-комбинаторной дифракции моделей. Напротив, мода образует средоточие современной культуры, включая такие ее стороны, как наука и революция, потому что этой логикой насквозь пронизан весь порядок современности, от секса до масс-медиа, от искусства до политики. Даже в тех аспектах моды, которые кажутся наиболее близкими к ритуалу, — мода как зрелище, праздник, расточительство, — еще яснее выступает их разница: ведь уподоблять моду церемониалу мы можем только в *эстетической* перспективе (подобно тому как уподоблять соответствующие процессы нашего времени первобытным структурам мы можем только через понятие праздника), которая сама принадлежит современной эпохе (с ее игрой различительных оппозиций «польза/бесполезность» и т. д.) и которую мы проецируем на архаические структуры, чтобы подтянуть их к нашим аналогиям. Наша мода — это зрелище, самоудваивающаяся и *эстетически* любующаяся собой социальность, игра перемен ради перемен. При первобытном же строе демонстрация знаков никогда не имела такого «эстетического» эффекта. Точно так же и наш праздник — это своеобразная *«эстетика» трансгрессии,* чего не было при первобытном обмене, хоть мы и любим искать там отражение или образец наших праздников, переосмысливая потлач «эстетически» и этноцентрически.

В той же мере, в какой необходимо разграничивать моду и ритуальный порядок, требуется и более радикальный анализ моды в рамках нашей собственной системы. При минимальном, поверхностном определении моды говорят всего лишь так (Эдмои Радар в журнале «Диоген»): «В языке моде подчиняется не значение дискурса, а его миметический носитель, то есть ритм, тональность, артикуляция; в выборе слов и оборотов… в мимике… Сказанное относится и к интеллектуальным модам, таким как экзистенциализм или структурализм: заимствуется словарь, а не направление поисков…» Таким образом, сохраняется некая глубинная структура, недоступная для моды. На самом же деле моду следует искать в самом производстве смысла, в самых «объективных» его структурах, поскольку они тоже покорны игре симуляции и комбинаторной инновации. Необходимо идти вглубь и в случае одежды и тела: ныне уже само тело как таковое, со своей идентичностью, полом, социальным статусом, сделалось материалом для моды, а одежда составляет лишь его частный случай. И так далее. Конечно, одной из областей, где действуют *«эффекты»* моды, является популяризация научных и культурных течений. Но необходимо рассмотреть и собственно науку и культуру, в самой «оригинальности» их

процессов, чтобы выяснить, не подчиняются ли и они тоже модной *«структуре».* Раз есть возможность их популяризации — чего не было ни в какой другой культуре (ни факсимиле, ни дайджест, ни подделка, ни имитация, ни симуляция и массовое распространение в упрощенной форме немыслимы для ритуального слова, для сакрального текста или жеста), — значит, уже у истоков инновации в этих областях имеет место манипулирование аналитическими моделями, простыми элементами и регулярными оппозициями, в результате чего оба уровня, «оригинал» и популяризация, оказываются по сути однородными, а различение их — чисто тактическим и моральным. Эдмон Радар не замечает, что не только «мимика» дискурса, но и сам его смысл подпадает под власть моды, как только в некотором всецело автореференциальном культурном поле понятия начинают взаимопорож-даться и взаимоперекликаться как чистая игра отражений. Так может происходить и с научными гипотезами. Фатального превращения в моду не избегает и психоанализ, в самом средостении своей теоретической и клинической деятельности: он тоже вступает в стадию институционального самовоспроизводства, развивая те элементы симулятивных моделей, что уже содержались в его основополагающих понятиях. Если раньше имела место *работа* бессознательного, то есть психоанализ был детерминирован своим объектом, то сегодня это потихоньку сменилось *детерминированностью бессознательного самим психоанализом.* Теперь он уже сам *воспроизводит* бессознательное и сам является собственной референцией (обозначает себя *как моду).* Бессознательное входит составной частью в наши нравы, пользуется большим спросом, и психоанализ обретает общественное могущество, как код — что сопровождается чрезвычайным усложнением теорий бессознательного, которые по сути все безразличны и могут подставляться одна вместо другой.

У моды есть «светская» сторона — модные мечты, фантазмы, психозы, научные теории, лингвистические школы, не говоря уже об искусстве и политике, — но все это мелочи. Гораздо глубже ею бывают охвачены дисциплины-*модели* — именно постольку, поскольку им удается к вящей своей славе автономизировать собственные аксиомы и вступить в *эстетическую,* чуть ли не игровую фазу развития, когда, как в некоторых математических формулах, существенна только безупречная симметрия аналитических моделей.

ПЛАВАЮЩЕЕ СОСТОЯНИЕ ЗНАКОВ

Будучи современницей политической экономии, мода, как и рынок, представляет собой универсальную форму. В ней взаимообмениваются всевозможные знаки, подобно тому как в рыночной игре эквивалентностей участвуют всевозможные продукты. Это единственная знаковая система, допускающая универсализацию, а потому она и захватывает все остальные, подобно тому как рынок устраняет все иные способы обмена. А если в сфере моды не обнаруживается какого-либо всеобщего эквивалента, то это потому, что мода изначально стоит на более абстрактном и формальном уровне, чем политическая экономия, на такой стадии, где даже и не нужно более чувственно ощутимого всеобщего эквивалента (золота или денег), потому что здесь сохраняется одна лишь *форма* всеобщей эквивалентности, то есть сама мода. Или иначе: всеобщий эквивалент требуется при *количественном* обмене ценностей, а при обмене отличий нужны *модели.* Модели и служат своего рода всеобщим эквивалентом, преломляющимся через матрицы, которыми регулируются различные области моды. Они служат шифтерами, эффекторами, диспетчерами, средствами сообщения моды, через них она без конца и воспроизводится. Мода имеет место с того момента, когда некоторая форма производится уже не по своим собственным детерминантам, *а непосредственно по модели,* то есть она вообще не производится, а всякий раз уже *воспроизводится.* Ее единственной референцией стала сама модель.

Мода — это не *дрейф* знаков, а их *плавающее* состояние, как нынешний плавающий курс денежных знаков. В области экономики это плавающее состояние возникло недавно:

для этого нужно было, чтобы повсеместно совершилось «первоначальное накопление», чтобы пришел к своему завершению цикл мертвого труда (вслед за деньгами в состояние всеобщей относительности попадает и экономический уклад в целом). А вот в области знаков этот процесс состоялся уже давно. Первоначальное накопление происходило здесь раньше или даже вообще имелось изначально, и мода являет собой то уже достигнутое состояние ускоренно-безграничной циркуляции, поточио-повторяющейся комбинаторики знаков, которое соответствует сиюминутно-подвижному равновесию плавающих валют. В ней все культуры, все знаковые системы обмениваются, комбинируются, контаминируются, образуют недолговечные равновесия, чья форма быстро распадается, а смысл их не заключается ни в чем. Мода — это стадия чистой спекуляции в области знаков, где нет никакого императива когерентности или референтности, так же как у плавающих валют нет никакого устойчивого паритета или конвертируемости в золото; для моды (а в скором будущем, вероятно, и для экономики) из такой недетерминированности вытекает характерная цикличность и повторяемость, в то время как из детерминированности (знаков или же производства) следует непрерывный линейный порядок. Так в форме моды уже угадывается грядущая судьба экономики: на пути универсальных подстановок мода идет далеко впереди денег и вообще экономики.

«ВЛЕЧЕНИЕ» К МОДЕ

То, что мода служит носителем бессознательного и желания, что ее пытаются таким образом истолковывать — ничего не значит, ведь в моде сегодня само желание. Действительно, существует особое «влечение к моде», которое имеет мало общего с индивидуальным бессознательным, — это нечто столь неистовое, что с ним не справиться никакому запрету, это желание упразднить смысл, погрузиться в чистые знаки, в первозданную, непосредственную социальность. По сравнению с такими социальными процессами, как медиатические, экономические и т. д., мода сохраняет в себе нечто от радикальной социальности, не в плане психологического обмена содержаниями, а в плане непосредственной общности знаков. Об этом писал уже Лабрюйер: «Любителю редкостей дорого не то, что добротно или прекрасно, а то, что необычно и диковинно, то, что есть у него одного. Модное и труднодоступное он ценит больше, чем совершенное. Собирательство для него не развлечение, а страсть, которая если и уступает в силе честолюбию и любви, то лишь потому, что предмет ее очень мелок».[111]

У Лабрюйера страсть к моде сближается со страстью собирательства и с такими предметами страстного влечения, как тюльпаны, птицы или же гравюры Калло. Действительно, мода сближается с коллекцией (как это явствует из самих этих названий) топкими косвенными сходствами. По словам Оскара Уайльда, «обе они дают человеку такое чувство защищенности, какого никогда не давала даже религия».

Спасти свою душу через моду — коллективная страсть, страсть к знакам, страсть к циклу (коллекция ведь тоже цикл), приводящая к тому, что какая-нибудь модная черта с головокружительной быстротой циркулирует и распространяется во всем обществе, удостоверяя его интеграцию и вбирая в себя любые идентификации (так же как общий признак коллекционных предметов интегрирует субъекта в едином, бесконечно повторяемом циклическом процессе).

Эта мощь и это наслаждение коренятся в самом устройстве модного знака. Семиургия моды противоположна функциональности экономики. Этике производства[112]

---

[111] Ж. де Лабрюйер, *Характеры,* М.-Л., Художественная литература, 1964, с. 312. — *Прим. перев.*

[112] Но, как мы видели, сегодня и сама экономика строится согласно этой недетерминированности, из нее удаляется этика, уступая место производству как «целесообразности без цели», которое смыкается с головокружительной бесполезностью моды. А следовательно, и о производстве можно сказать то же самое, что

противоположна эстетика манипулирования, самоудвоения и тяготения к одной лишь модели как зеркалу: «Лишенная содержания, она [мода] становится зрелищем, посредством которого люди показывают сами себе свою способность сообщать значение незначительному» (Барт, «Система моды»). Отсюда все чары, вся завораживающая сила моды — от решений, которые она изрекает, не опираясь ни на что кроме себя самой. Это наслаждение произвольностью как благодатью для избранных, кастовая солидарность, связанная с дискриминативной силой знака. В этом мода радикально расходится с экономикой, хотя и увенчивает ее собой. По сравнению с безжалостной целенаправленностью производства и рынка, которые она вообще-то сама же и инсценирует, мода представляет собой праздник. Она вбирает в себя все цензурируемое режимом экономической абстракции. Она переворачивает все категорические императивы.

В этом смысле она отличается спонтанной заразительностью, тогда как экономический расчет отделяет людей друг от друга. Разгружая знаки от всякой ценности и всякого аффекта, она сама становится страстью — страстью к искусственности. Модный знак абсурден, формально бесполезен, он образует совершенную систему, где ничто более не обменивается на реальность, он произволен и вместе с тем абсолютно последователен, обязательно соотнесен с другими знаками — отсюда происходит его заразительная сила, а равно и доставляемое им коллективное наслаждение. Мода — по ту сторону рационального и иррационального, прекрасного и безобразного, полезного и бесполезного; и вот эта ее во всех отношениях имморальность, легковесность порой сообщает ей (в обществах тоталитарных, пуританских или архаических) субверсивную силу и, в отличие от экономики, всегда делает ее тотальным социальным фактом — к которому и подход должен быть тотальным, как у Мосса к обмену.

Мода, как и язык, изначально стремится к социальности (это доказывает от противного фигура денди в своем вызывающем одиночестве). Но в отличие от языка, который стремится к смыслу и перед ним устраняется, мода стремится к социальности театральной и сама собой любуется. Тем самым для каждого из нас она оказывается местом особой напряженности, зеркалом, где отражается наше желание собственного образа. В противоположность языку, который *стремится* к коммуникации, она без конца *разыгрывает* коммуникацию, вовлекает ее в игру ничего не сообщающей сигнификации. Отсюда доставляемое ею эстетическое удовольствие, которое не имеет ничего общего с красотой или безобразием. Так не является ли она своего рода праздником, бесцельным удвоением коммуникации?

Наиболее «праздничной» она предстает в том своем аспекте, который касается одежды и знаков тела, так как во всем этом есть элемент «wasteful consumption»,[113] «потлача». Впрочем, сказанное верно главным образом для высокой моды. Именно это позволяет журналу «Вог» выступить со следующим прелюбопытным символом веры: «Что может быть еще более анахроничным, еще более овеянным мечтами, чем парусный флот? Это Высокая Мода. Это крепкий орешек для экономиста, Противоположность всякой доходности, вызов всякой демократизации. Максимум людей высшей квалификации с горделивой медлительностью изготовляют минимум моделей сложного покроя, которые будут повторены, с такой же медлительностью, в лучшем случае раз двадцать, а в худшем ни разу… Платья ценой в два миллиона… Так зачем же эта растрата сил? — спросите вы. А почему бы и нет? — отвечают творцы, мастера, работницы и 4000 заказчиц высокой моды, которые все одержимы одним и тем же стремлением к совершенству. Кутюрье — это последние авантюристы современного мира. Они культивируют бесполезный поступок… Зачем Высокая Мода? — думают ее хулители. А шампанское зачем?» И дальше: «Ни практически, ни логически невозможно оправдать безумные авантюры одежды. Излишняя, а стало быть необходимая, мода принадлежит к области религии». Потлач, религия, даже

Барт писал о моде: «Система отбрасывает смысл, однако ничем не поступается в *самом зрелище значения».*

113 Расточительное потребление *(англ.).* — *Прим. перев.*

ритуальная феерия выразительности, как в брачных нарядах и танцах животных, — все идет в ход, чтобы восславить моду наперекор экономике, как прорыв к иной, игровой социальности.

Но, как мы знаем, реклама тоже выдает себя за «праздник потребления», масс-медиа — за «праздник информации», ярмарки — за «праздник производства» и т. д. Художественный рынок или скачки тоже могут сойти за потлач. Почему бы и нет? — спросил бы журнал «Вог». Повсюду функциональное расточительство пытаются выдать за символическое уничтожение. Экономика так сильно утвердила среди нас свой принцип пользы, так сковала нас своим требованием функциональности, что все выходящее за эти рамки легко приобретает аромат игры и бесполезности. Но при этом не замечают, что закон ценности действует и далеко за пределами экономики, что истинное его поле действия — это сегодня епархия моделей. Всюду, где есть модели, утверждается и закон ценности, осуществляется репрессия через знаки и репрессия самих знаков. Оттого радикальное отличие разделяет символические ритуалы и знаки моды.

В первобытных культурах знаки открыто циркулируют по всей протяженности «вещей», в них еще не «выпало в осадок» означаемое, а потому у них и нет никакого основания или истинного смысла. Реальности, этой наиглавнейшей из наших коннотаций, не существует. В мире знака нет «заднего смысла», *нет бессознательного* (которое представляет собой последнюю, самую хитрую из коннотаций и рационализации). Знаки взаимообмениваются здесь вне всяких фантазмов, без галлюцинаций реальности.

Поэтому они не имеют ничего общего с современным знаком, чей парадокс так охарактеризован у Барта: «Неустанно действует тенденция превращать чувственное в значимое, тенденция ко все более сложно организованным системам. Одновременно, в тех же самых размерах, знак стараются замаскировать в качестве знака, скрыть его систематическую природу, рационализировать его, подвести под него основание, связать с какой-нибудь мировой инстанцией, субстанцией, функцией» («Система моды», с. 285). В эпоху симуляции знаки только и делают что выделяют реальность и референцию как некий сверхзнак, подобно тому как мода только и делает что выделяет, выдумывает наготу как сверхзнак одежды. Реальность умерла, да здравствует реалистический знак! Таким парадоксом современного знака определяется его радикальное отмежевание от знака магического или ритуального, который используется при обмене в случаях маски, татуировки или праздника.

Пусть мода и фееричпа, но это все еще фееричность товара и, более того, фееричность симуляции, кода и закона.

МОДИФИКАЦИЯ ПОЛА

То, что одежда, макияж и т. п. обладают сексуальной инвестицией, — факт в высшей степени сомнительный; точнее, в области моды действует особая, *модифицированная* сексуальность. Хотя моду и резко осуждают в пуританском духе, но мишенью критики является здесь не секс. Настоящее табу направлено на легковесность, на страсть к неоправданному и искусственному — возможно, более глубокую, чем половое влечение. В нашей культуре, прикованной к принципу пользы, все неоправданное выступает как трансгрессия, насильственное нарушение, и моду осуждают за то, что в пей проявляется мощь чистого, ничего не означающего знака. Сексуальная провокация имеет второстепенное значение по сравнению с этим принципом, отрицающим все основы нашей культуры.

Разумеется, это табу касается *также* и «неоправданной» сексуальности, не связанной с воспроизводством рода, но, сосредоточившись на проблеме пола, есть опасность поддаться на уловку пуританства, которое стремится свести суть дела к одной лишь сексуальности, тогда как речь идет о самом *принципе реальности,* о принципе референции, с которым связаны также и бессознательное и сексуальность и которому противостоит мода со своей чистой игрой отличий. Выдвигать здесь на первый план сексуальность — значит опять-таки

нейтрализовыватъ символическое с помощью пола и бессознательного. В соответствии с той же самой логикой анализ моды традиционно ограничивается модой в одежде, потому что именно там легче всего отыгрывается сексуальная метафора. Последствие такого смещения: все дело сводится к одной лишь перспективе сексуального «раскрепощения», каковое логично завершается простым раскрепощением костюма. И начинается новый цикл моды.

Мода, несомненно, — эффективнейшее средство нейтрализации сексуальности (накрашенная женщина — это женщина, которую нельзя трогать; ср. ниже, в разделе «Тело, или Кладбище знаков»), именно потому, что страсть к ней — не сообщница, а соперница и, как показано еще у Лабрюйера, победительница пола. Поэтому страсть к моде проявляется во всей своей двойственности именно в отношении тела, которое смешивают с полом.

Более глубокий взгляд на моду имеет место тогда, когда она предстает как театральное представление самого тела, когда тело оказывается средством сообщения моды.[114] Раньше оно было вытесняемым, но и непроницаемым в своей вытесненности святилищем, теперь оно само пронизано модой. Игра фасонов одежды уступает место телесной игре, а та, в свою очередь, — игре моделей.[115] Тем самым одежда теряет свой церемониальный характер

---

114 Ср. выделяемые Бартом («Система моды», с. 261) три разновидности «тела моды»:

1. Тело — чистая форма, лишенная собственных атрибутов, тавтологически определяемая одеждой.

2. Каждый год определяют, что такое-то тело (тип тела) является модным. Это тоже вариант отождествления тела с одеждой.

3. Одежду делают такой, чтобы она преобразовывала реальное тело и делала его знаком идеального тела моды.

Эти три разновидности примерно соответствуют исторической эволюции, которую претерпел статус женщины-модели, — первоначальной непрофессиональной модели (женщины из высшего света), профессиональной манекенщицы, чье тело функционирует также и как сексуальная модель, и последней (сегодняшней) фазы, когда манекенщицами становятся все: всех призывают, заставляют инвестировать в свое тело правила модной игры, все становятся «агентами» моды, так же как все становятся производственными агентами. Становясь всеобщей, мода одновременно захлестывает всех и каждого и все уровни значения.

Эти три фазы развития моды можно также связать с последовательными фазами концентрации капитала, со структурированием экономики моды (изменениями в постоянном капитале, в органическом составе капитала, в скорости товарооборота, оборота финансового и промышленного капитала. См. «Утопия», № 4). Однако аналитический принцип этого взаимодействия экономики и знаков не всегда ясен. В историческом расширении сферы моды можно усматривать не столько прямую соотнесенность с экономикой, сколько гомологичность ее развития расширению рынка:

I. На первой стадии к моде относятся только разрозненные черты, минимальные вариации в одежде маргинальных категорий населения, тогда как вся система остается в общем однородной и традиционной (так и на первой стадии политической экономии в обмен идут только излишки производства, в остальном же оно полностью поглощается внутригрупповым потреблением — доля вольнонаемного труда очень мала). Мода выступает при этом как нечто внекультурное, внегрупповое, чужое (для крестьянина — это городское, и т. д.).

II. Мало-помалу мода виртуально вбирает в себя все культурные знаки и начинает управлять знаковым обменом, так же как на второй стадии политическая экономия виртуально вбирает в себя любое материальное производство. Вес прежние системы производства и обмена исчезают в едином универсальном измерении рынка. Вес культуры вовлекаются в универсальную игру моды. Референтной группой моды является на этой стадии господствующий в культуре класс, именно он управляет различительными ценностями моды.

III. Мода распространяется повсюду и становится просто *образом жизни* [le mode de vie]. Она проникает во все ранее недоступные ей сферы. Все претерпевают и сами воспроизводят ее действие. Она подчиняет себе собственное отрицание (не-модность), становится собственным означающим (как и производство на стадии воспроизводства). Но в некотором смысле это и ее конец.

115 Какое-нибудь эластичное платье или колготки, позволяющие телу «свободно играть», на самом деле ничего не «раскрепощают»: в плане знаков это лишь дополнительное усложнение. Обнажение структур вовсе не возвращает к нулевому уровню истины, а облекает их новым значением, прибавляющимся к прежним. И это зародыш нового цикла форм, новой системы знаков. Таков цикл формальной инновации, такова логика моды, и никто не в силах здесь что-либо изменить. «Раскрепощение» структур — структур тела, структур бессознательного, функциональной истины вещей в дизайне и т. д. — всякий раз лишь открывает дорогу к *универсализации системы моды* (это ведь единственная система, допускающая универсализацию, способная управлять оборотом всех, даже противоречащих друг другу знаков). Это как бы *буржуазная* революция в системе знаков, наподобие буржуазной революции в политике, которая тоже открывает путь к *универсализации рыночной системы.*

(которым она обладала вплоть до XVIII века), связанный с использованием знаков именно как знаков. Разъедаемая означаемыми тела, которое как бы просвечивает сквозь нее в своей сексуальности и природности, одежда теряет свою фантастическую изобильность, которой она обладала начиная с первобытных обществ. Нейтрализуемая необходимостью обозначать тело, она теряет свою силу чистой маски, начинает нечто обосновывать.

Но при этой операции нейтрализуется также и тело. Оно тоже теряет свою силу маски, которой оно обладало в случаях татуировки и ритуального наряда. Отныне оно может играть только со *своей собственной* истиной, совпадающей с его внешними границами, — со своей наготой. В наряде знаки тела открыто смешивались в своей игре со знаками не-тела. Затем наряд становится одеждой, а тело трактуется как природа. Начинается уже другая игра: игра оппозиции одежды и тела, игра обозначения и цензуры (тот же разрыв, что между означающим и означаемым, та же игра сдвигов и намеков). Собственно, мода и начинается вместе с этим разделением тела, одновременно и вытесняемого и уклончиво обозначаемого; и она же кладет этому конец при симуляции наготы, когда *нагота становится симулятивной моделью тела.* Для индейца все тело — лицо, то есть символическое обетование и завоевание, тогда как для нас нагота лишь сексуальный инструментарий.

Эта новая реальность тела как скрытого пола изначально была отождествлена с телом женщины. Невидимое тело — женское тело (разумеется, не в биологическом, а в мифологическом плане). Таким образом, соединение моды и женщины, возникшее в буржуазно-пуританскую эпоху, свидетельствует о двойном отношении индексации: зависимости моды от скрытого тела и зависимости женщины от скрытого пола. Это соединение еще не существовало (или существовало в меньшей мере) вплоть до XVIII века (и, разумеется, его вовсе не было в церемониальных обществах) — сегодня же, у пас, оно начинает исчезать. Когда же эта фатальность скрытого пола и запретной истины тела оказывается, как у нас, снята, когда сама мода нейтрализует оппозицию одежды и тела, тогда связь женщины с модой постепенно прекращается[116] — мода распространяется на всех и все меньше и меньше является принадлежностью определенного пола или возрастной группы. Но только во всем этом нет никакого прогресса или освобождения. Работает та же логика, что и всюду, и если мода распространяется на всех — не только на женщину как своего привилегированного носителя, — то это просто значит, что запрет на тело тоже сделался всеобщим, получил форму более тонкую, чем пуританское подавление, — форму всеобщей десексуализации. Ведь тело обладало сильным потенциалом сексуальности только при вытеснении, как скованный страстный позыв. А будучи отдано во власть модных знаков, тело сексуально расколдовывается, становится *манекеном,* о чем и говорит половая неразличимость слова mannequin.[117] Манекен всецело сексуален, но пол у пего — бескачественный. Его пол — мода. Или, вернее, в моде пол утрачивается как отличие, зато становится всеобщим как референция (как симуляция). Все бесполо, зато все сексуализировано. Утратив свою особость, мужское и женское тоже получают возможность безграничного посмертного существования. Сексуальность в одной лишь нашей культуре пропитывает собой все значения — оттого, что знаки, со своей стороны, заполнили собой всю сферу сексуального.

Этим объясняется парадокс наших дней: у нас на глазах происходит одновременно «эмансипация» женщины и мощная вспышка моды. Просто мода имеет дело вовсе не с женщинами, а с Женственностью. По мере того как женщины выбираются из своего неполноправного положения, все общество в целом феминизируется (так же обстоит дело и с

---

[116] У этой связи есть и много других социально-исторических причин: маргинальность и социальная неполноценность женщины (или же молодежи). Но здесь нет никакой разницы: социальная вытесненность и зловещая аура сексуальности всегда отождествляются в одних и тех же категориях.

[117] Манекенщик, манекенщица *(фр.). — Прим. перев.*

безумцами, детьми и т. д. — это нормальное следствие из логики исключения). Потому-то выражение «получить свое» [prendre son pied], обозначавшее женский оргазм, распространилось сегодня на всех, а вместе с тем и начинает, разумеется, обозначать вообще что угодно. Но следует также учитывать, что женщина может «освобождаться» и «эмансипироваться» только в качестве «силы наслаждения» или «силы моды», подобно тому как пролетариев всегда освобождали только в качестве рабочей силы. Здесь имеет место глубокая иллюзия. Историческое определение Женственности строится исходя из телесно-половой предопределенности, связанной с модой. Историческое освобождение Женственности может стать только расширенным осуществлением той же самой судьбы (при этом она оказывается судьбой всех, но и не теряет своего дискриминационного характера). Когда женщина получает равный со всеми доступ к труду по модели пролетария, то одновременно и все получают доступ к модно-половому освобождению по модели женщины. Здесь сразу становится ясно, до какой степени мода, является трудом и сколь необходимо рассматривать как исторически равные труд «материальный» и труд модный. Производить товары по законам рынка столь же капитально важно (да и просто является капиталом!), как и разрабатывать свое тело по законам пола и моды. Разделение труда происходит не там, где обычно думают, или, вернее, разделения труда вообще нет: разработка тела, разработка смерти, производство знаков, производство товаров суть просто разные *свойства* одной и той же системы. Думается, с модой все даже хуже: ведь если трудящийся заживо отторгнут от себя самого под знаком эксплуатации и принципа реальности, то женщина-то заживо отторгнута от себя и от своего тела под знаком красоты и принципа удовольствия!

СУБВЕРСИИ НЕПОДВЛАСТНА

История сообщает нам (О. Бюржелен), что в XIX веке критика моды была элементом правой идеологии, а сегодня, со времен возникновения социализма, она сделалась элементом идеологии левой. Раньше она шла от религии, теперь от революции. Мода развращает нравы, мода отменяет классовую борьбу. Но в том, что ее критика переметнулась налево, не обязательно проявляется какой-то исторический переворот: возможно, это просто означает, что по отношению к морали и нравам левые просто заняли место правых и унаследовали во имя революции моральный строй и предрассудки классической эпохи. Коль скоро принцип революции вошел в наши нравы как своего рода категорический императив, то и весь политический строй, даже у левых, стал строем моральным.

Между тем мода имморальна, вот в чем все дело, и любая власть (или мечтающие о ней) обязательно ее ненавидит. Одно время, от Макиавелли до Стендаля, имморальность была общественно признанной, и, скажем, Мандевиль в XVIII веке мог показывать, что общество революционизируется лишь благодаря своим порокам, что именно имморальность придает ему динамику. Мода и поныне связана с такой имморальностью: она знать не знает ни о системах ценностей, ни о критериях суждения (добро и зло, прекрасное и безобразное, рациональное/иррациональное) — она не доходит до них или их превосходит, а значит, действует как субверсия всякого порядка, включая и революционную рациональность. Она образует как бы адское подполье власти: в этом аду все знаки относительны, и их относительность приходится ломать любой власти, стремящейся утвердить свои собственные знаки. Именно в таком своем качестве мода сегодня подхватывается молодежью — как сопротивление любому императиву, сопротивление без всякой идеологии, без всякой цели.

И обратно, никакая субверсия самой моды невозможна, потому что у моды нет референции, которой бы она противоречила (она сама себе референция). От моды нельзя уйти (она превращает в модную черту даже отказ быть модным — историческим примером тому джинсы). Этим лишний раз подтверждается, что можно еще ускользнуть от принципа реальности содержаний, но не от принципа реальности кода. Более того, бунтуя против

содержаний, мы как раз больше и больше повинуемся логике кода. Что делать? Таков диктат нашей «современности». Мода не оставляет места для революции, если только не обратиться к самому зарождению образующего ее знака. И альтернативой моде является не «свобода», не какое-либо преодоление моды ради референциальной истины мира. Альтернативой является деконструкция формы модного знака и самого принципа сигнификации, так же как альтернативой политической экономии может быть только деконструкция формы/товара и самого принципа производства.

IV. ТЕЛО, ИЛИ КЛАДБИЩЕ ЗНАКОВ

Пол — это кладбище Знаков.
Знак — это скелет Пола.

ТЕЛО С МЕТКОЙ

Вся новейшая история тела — это история его демаркации, история того, как сеть знаков и меток разграфляет, раздробляет и отрицает его в его отличности и радикальной амбивалентности, реорганизуя его как структурный материал для знакового обмена наподобие вещей, разрешая его способность (не совпадающую с сексуальностью) к игре и символическому обмену в сексуальность как детерминирующую инстанцию — инстанцию фаллоса, всецело организованную вокруг фетишизации фаллоса как всеобщего эквивалента. Именно в таком смысле тело, подчиненное сексуальности в ее сегодняшнем понимании, то есть ее «раскрепощению», включается в процесс, по своему функционированию и стратегии неотличимый от политической экономии.

Мода, реклама, nude-look,[118] театр наготы, стриптиз — всюду сценодрама эрекции и кастрации. Она отличается крайним многообразием и крайней монотонностью. Какой бы ни применялся реквизит: сапожки, высокие сапоги до бедер, шорты под длинным пальто, перчатки выше локтя или чулки с резинками на бедрах, надвинутая на глаза прядь волос или узкие трусики стриптизерши, а равно и всевозможные браслеты, ожерелья, перстни, пояса, цепи и побрякушки, — сценарий везде один и тот же: некая метка получает силу знака и тем самым перверсивно-эротическую функцию, некая демаркационная линия изображает, *пародирует* кастрацию как символическую структуру *неполноты* — в форме черты, разделяющей два *полновесных* элемента (которые при этом играют роль означающего и означаемого в классической экономике знака). В роли каждого из этих элементов, между которыми проходит разделительная черта, выступает та или иная зона тела — зона отнюдь не эрогенная, а эротичная, эротизированная, некая телесная частица, возведенная в ранг фаллического означающего для сексуальности, сведенной к чистому понятию, означаемому.

В этой фундаментальной схеме, аналогичной схеме лингвистического знака, кастрация делается *означаемой* (переходит в состояние знака) и оттого неузнаваемой. Нагота и не-нагота играют в рамках одной структурной оппозиции и тем самым способствуют *обозначению* фетиша. Возьмем пример с резинкой чулка на бедре: эротическая мощь образа — не от близости этой линии к реальному половому органу и не от содержащегося в ней *позитивного* посула (в подобной наивно-функционалистской перспективе точно такую же роль должно было бы играть и просто голое бедро), а оттого, что пугливое восприятие пола (паническое опознавание кастрации) здесь *задерживается на инсценировке кастрации* — на безобидной метке чулка, за которой оказывается не пустота, амбивалентность и бездна, а

---

118 Одежда, имитирующая наготу *(англ.)*. — *Прим. перев.*

полнота сексуальности, то есть голое бедро и, метонимически, все тело, превращенное благодаря этой цезуре в *эмблему фаллоса,* в объект-фетиш, удобный для созерцания и манипулирования и очищенный от всякой угрозы.[119] Желание, как и при фетишизме, может теперь исполняться, обуздав кастрацию и влечение к смерти.

Так и повсюду эротизация заключается в выпячивании какой-то части разделенного чертой тела, в фаллической фантазматизации всего, что находится за чертой в положении означающего, и в одновременной редукции сексуальности до роли означаемого *(представляемой* ценности). Это успокоительная структурная операция заклятия, позволяющая субъекту овладеть собой как фаллосом; фрагмент тела или все тело в целом как нечто позитивизированное, фетишизированное может стать предметом самоотождествления или вторичного присвоения субъекта, способствуя исполнению желания, которому так никогда и не узнать о своей гибели.

Эта операция осуществляется вплоть до мельчайших деталей. Браслет на руке или на ноге, пояс, колье, перстень задают ступню, талию, шею, палец как нечто *выпяченное.* В пределе даже и нет необходимости в видимой метке или знаке: эротичность всего тела в целом, *в его наготе,* действует без всяких знаков и все-таки на основе фантазматического разделения, то есть разыгрываемой и обыгрываемой кастрации. Даже когда тело не структурировано никаким знаком (роль которого может играть что угодно — украшение, грим или рана), даже когда оно ничем не раздроблено — разделительная черта все равно сохраняется в спадающих одеждах, обозначая возникновение тела-фаллоса, даже если это тело женщины и даже в особенности если это тело женщины; в этом состоит все искусство стриптиза, к которому мы еще вернемся.

Вся так называемая фрейдовская «символика» нуждается поэтому в переосмыслении. Нога, палец, нос или какая-либо другая часть тела может функционировать как метафора пениса — но не в силу своей выступающей формы (по схеме аналогии между этими различными означающими и реальным пенисом); своей фаллической валентностью они обладают лишь в результате выпячивающего их фантазматического разрыва — это кастрированные пенисы, *оттого* и пенисы, что кастрированные. Это полновесные, фаллифицированные, обозначенные самой обособляющей их чертой элементы; за этой чертой все является фаллосом, все разрешается в эквивалент фаллоса, даже если это женский половой орган или какое-нибудь телесное или вещественное зияние, традиционно относимое к разряду женских «символов». Тело делится не на мужские и женские «символы» — на более глубинном уровне оно образует то место, где разыгрывается и отрицается кастрация; примером является отмеченный Фрейдом в «Фетишизме» китайский обычай уродовать женщине ступню, а затем чтить эту изуродованную ступню как фетиш. Такому маркированию/калечению,[120] за которым следует фаллическое поклонение (эротическое

---

[119] Фетишизации всегда подвергается не половой член как таковой, не пол как объект, а фаллос как всеобщий эквивалент — так же как в политической экономии фетишизируется всегда не товар-продукт как таковой, а именно форма меновой стоимости и ее всеобщий эквивалент.

[120] Есть сходство между знаковым церемониалом, которым окружено эротическое тело, и церемониалом мук, которым окружена садомазохистская перверсия. «Фетишистские» метки (колье, браслеты, цепи) все время имитируют и обозначают намеком метки садомазохистские (калечение, раны, шрамы). Обе эти перверсии избирательно кристаллизуются вокруг одного и того же аппарата меток.

Некоторые метки (только они и обладают силой внушения) позволяют сделать *тело более нагим, чем если оно действительно обнажено.* Оно оказывается при этом нагим той перверсивной наготой, которая возникает благодаря церемониалу. В качестве таких меток могут выступать одежда, аксессуары, а также и жесты, музыка, техника. Любая перверсия держится на таких «штуках» и «штукарстве». При садомазохизме эмблематичность тела достигается через страдание, так же как при фетишизме — с помощью украшений и грима.

Вес перверсии сходятся: в описываемой нами эротической системе тело возвышается за счет самолюбования, самообольщения, а при садомазохизме — путем страдания (аутоэротизм боли). Однако между ними есть глубинное сходство: страдая или любуясь собой, другой человек оказывается радикально объективирован. Любая перверсия играет со смертью.

возвышение), поддается и все тело, в самых разнообразных формах. Именно в этом его тайна, а вовсе не в анаморфозе гениталий.

Например, фалличны накрашенные губы (грим и макияж — одно из важнейших орудий структурного осмысления тела). Накрашенные уста больше не говорят: функцией этих благостных, полуоткрытых-полузакрытых губ уже не является ни речь, ни еда, ни рвота, ни поцелуй. На месте этих всякий раз амбивалентных функций обмена, поглощения-извержения, благодаря их отрицанию утверждается перверсивная эротико-культурная функция: губы завораживают как искусственный знак, культурная работа, игра и правила игры; накрашенные губы не говорят, не едят, их не целуют, они объективированы как драгоценность; вопреки бытующим представлениям, мощную эротическую значимость дает им вовсе не подчеркнутость рта как эрогенного отверстия в теле, а, напротив, их сомкнутость — помада служит своеобразным фаллическим признаком, который помечает губы и задает их как *фаллическую меновую стоимость;* эти выпяченные, сексуально набухшие губы образуют как бы женскую эрекцию, мужской образ, которым улавливается мужское желание.[121]

Будучи опосредовано этой работой структур, желание теряет свою абсолютность (которой оно обладает, когда основывается на неполноте и зиянии одного партнера рядом с другим) и становится *предметом сделки,* обмена фаллическими знаками и ценностями, выравниваемыми по общей фаллической эквивалентности: каждый из партнеров действует согласно договору, разменивая свое наслаждение в процессе фаллического накопления, — образцовая ситуация *политической экономии* желания.

Сказанное относится и к взгляду. Надвинутая на глаза прядь волос (и вообще любое искусственное оформление глаз) есть отрицание взгляда, постоянно выражающего собой как кастрацию, так и любовный дар. Глаза, преображенные макияжем, — экстатическое устранение этой угрозы чужого взгляда, в котором субъект может увидеть свою неполноту, но может и головокружительно затеряться, если взор обратится на него самого. Эти неестественные глаза Медузы[122] не глядят ни на кого, не обращены ни на что. Втянутые в работу знака, они со знаковой избыточностью возвышаются в своей чарующей силе, и их соблазнительность происходит от этого перверсивного онанизма.

Можно пойти и дальше: все, что относится к таким привилегированным местам символического обмена, как губы и взгляд, относится и к любой части или детали тела, вовлеченной в этот процесс эротической сигнификации. Однако главным объектом, всецело вбирающим в себя эту эротическую мизансцену и завершающим собой всю политическую экономию тела, является тело женщины. Обнажаемое в бесчисленных вариантах эротического поведения, тело женщины с очевидностью представляет собой явление фаллоса, объекта-фетиша, это грандиозная работа фаллической симуляции и вместе с тем вновь и вновь повторяемое зрелище кастрации. От встречающихся на каждом шагу фотографий до тщательного ритуала стриптиза — всюду обаяние гладкого, сплошного, раскинутого женского тела играет роль фаллической афиши, цепеняще-неотступного

---

121 Нередко и половой акт оказывается возможен лишь ценой этой перверсии: тело партнера фантазматически представляется как манекен, фаллос/манекен, фаллический фетиш, который нежат, ласкают, обнимают как свой собственный пенис.

122 Фрейд, критикуя тезис о фаллической матери, устрашающей *в силу* своей фалличности, писал, что цепенящий эффект головы *Медузы* объясняется другим: каждая из множества змей, заменявших ей шевелюру, является для субъекта отрицанием кастрации, которую он хотел бы отменить и которая вновь и вновь напоминает ему о себе в этом обращении (А.Грин). Так, по-видимому, происходит и с макияжем и со стриптизом: каждый из фрагментов тела, подчеркнутых меткой и получающих фаллическое значение, тоже отрицает кастрацию — однако та немедленно возникает вновь в самом *разделении* этих частичных объектов, так что они, подобно объекту-фетишу, всякий раз предстают как «указатель и покров кастрированного фаллоса» (Лакан).

фаллического требования (здесь сказывается глубинное, на уровне воображаемого, сходство между подъемом эротики и производственным ростом).

Привилегированное положение женского тела производит свой эффект не только на мужчин, но и на женщин. Действительно, для тех и других в игре участвует одна и та же перверсивная структура: нацеленная на отрицание кастрации, она делает предпочтительным предметом своей игры женское тело, знаменующее собой неминуемость кастрации.[123] При этом логическое развитие системы (опять-таки гомологичное развитию политической экономии) ведет к усилению эротических функций женского тела, которое лишено пениса и потому лучше поддается всеобщей фаллической эквивалентности. Мужское тело обеспечивает гораздо меньшую эротическую отдачу, не предоставляя возможности ни для цепенящего напоминания о кастрации, ни для демонстрации ее непрерывного преодоления. Его никак не удается сделать гладким, замкнутым, безупречным объектом: будучи «по-настоящему» *маркировано* (меткой, высоко оцениваемой в рамках общей системы), оно зато хуже поддается *демаркации,* кропотливой работе фаллической деривации. Впрочем, не исключено, что однажды и оно будет актуализировано как вариант фаллоса. Пока же ни в рекламе, ни в других областях не применяется эректильная нагота — зато делается возможным подконтрольный перенос эректильности на широкий веер объектов и женского тела. Но в принципе эрекция как таковая тоже совместима с системой.[124]

Было бы интересно выяснить, каким образом в этом «привилегированном» эротическом положении женщины участвует ее социально-историческая порабощенность. Дело тут не в каких-то механизмах сексуального «отчуждения», дублирующего «отчуждение» социальное; интересно, *не действует ли по отношению к любой политической дискриминации тот же процесс неузнавания, как и по отношению к различию полов при фетишизме,* — что выливается в фетишизацию угнетенного класса или социальной группы, их сексуальную сверхвалоризацию с целью отвести угрозу фундаментальной критики, которую они таят в себе для всего порядка власти. Если поразмыслить, то ведь весь материал означающих эротического порядка взят из атрибутов рабства (цепи, ошейники, хлысты и т. п.) и дикости (чернокожесть, загар, нагота, татуировки), из всевозможных знаков угнетенных классов или рас. Так же и женщина и ее тело включены в эротический порядок, который в своем политическом выражении обрекает ее на ничтожество.[125]

ВТОРИЧНАЯ НАГОТА

---

[123] Если край чулка эротичнее, чем надвинутая на глаза прядь волос или же край перчатки на руке, то дело тут не в близости к гениталиям — просто кастрация здесь разыгрывается и отрицается *вплотную,* до последнего предела, вплоть до совершенной неминуемости. Точно так же, по Фрейду, объектом-фетишем становится последний увиденный предмет туалета, более всех приближающий к открытию отсутствия пениса у женщины.

[124] Немыслимыми и неприемлемыми остаются только отмена фаллической ценности и вторжение радикальной игры отличий.

[125] При этом тот факт, что один из членов сексуального бинома (Мужское) оказался маркированным элементом, который стал всеобщим эквивалентом всей системы, — такая структура, при всей своей кажущейся неизбежности, сама по себе не имеет никакого биологического основания: как и любая другая общезначимая структура, она имеет целью именно порвать с природой (Леви-Строс). Можно представить себе культуру, где распределение будет обратным: мужской стриптиз при матриархальной общественной организации! Надо только, чтобы женское стало маркированным членом оппозиции и начало функционировать как всеобщий эквивалент. Но следует понимать, что при таком чередовании членов оппозиции (к которому во многом и сводится «освобождение» женщины) остается неизменной сама структура, неприятие кастрации и абстракция фаллоса. А раз система включает в себя такую возможность структурного чередования — значит, настоящая проблема не в этом, а в такой радикальной альтернативе, которая поставила бы под вопрос самую абстракцию этой политической экономии пола, основанную на одном из членов оппозиции как всеобщем эквиваленте, на неузнавании кастрации и символической экономики.

Любое тело или часть тела может функционировать таким же образом, если они будут подчинены такой же эротической *дисциплине;* необходимое и достаточное условие для этого — быть максимально гладким, без изъянов, без отверстий, без «зазора», так чтобы все эрогенное несходство поглощалось структурной чертой, придающей телу одновременно десигнацию и дизайн, — чертой видимой в случае одежды, украшений или грима, невидимой при полной наготе, но непременно присутствующей, так как при этом нагота облекает тело наподобие *второй кожи.*

В этом смысле характерны широко распространенные в рекламном дискурсе выражения «быть почти обнаженной», «быть обнаженной не обнажаясь, быть словно обнаженной», колготки, в которых «вы еще более обнажены, чем в естественной наготе»; все это позволяет примирить натуралистический идеал «непосредственного» переживания собственного тела с коммерческим императивом прибавочной стоимости. Но интереснее всего другое: настоящая нагота характеризуется здесь как нагота вторичная — как нагота, создаваемая колготками X или Y, прозрачным покровом, «своей прозрачностью делающим вас собой». Кстати, очень часто такая нагота оказывается отражена зеркалом; во всяком случае, именно с самоудвоением женщина связывает «тело, о котором она мечтает, — свое собственное». И в данном случае рекламная мифология совершенно права: нагота только и бывает что удвоенная знаками, облекающая сама себя своей знаковой истиной и подобно зеркалу воссоздающая фундаментальный закон тела в сфере эротики — чтобы обрести фаллическую славу, оно должно стать просвечивающе-гладкой, лишенной волос субстанцией блистательно-бесполого тела.

Образцом этого была позолоченная женщина в фильме «Голд-фингер» (о Джеймсе Бонде): закрывая все отверстия, такой радикальный макияж делает тело безупречным фаллосом (то, что он из золота, лишний раз подчеркивает гомологию с политической экономией) и, разумеется, равнозначен смерти. Обнаженная и позолоченная плей-гёрл умирает, воплотив эротический фантазм в предельной, абсурдной форме. Но так же обстоит дело и вообще с человеческой кожей в функциональной эстетике и массовой культуре тела. Всевозможные колготки, эластичные пояса, чулки, перчатки, платья и прочие предметы, «прилегающие к телу», не говоря уже о загаре, реализуют один и тот же лейтмотив «второй кожи», тело все время «пластифицируется», одевается в прозрачную пленку.

Сама по себе кожа представляет собой не «наготу», а эрогенную зону — чувственное средство контакта и обмена, поглощения и выделения веществ. Такая пористая, испещренная мелкими отверстиями кожа, которая не ограничивает тела и которую одна лишь метафизика утверждает как его демаркационную линию, — отрицается ради второй кожи, в которой нет ни пор, ни выделений,[126] которая не бывает ни горячей ни холодной (она «свежая», «теплая» — оптимальной климатизации), которая обходится без зернисто-шероховатой структуры («нежная», «бархатистая»), без внутренней толщи («прозрачность легкого загара»), а главное, без отверстий («гладкая»). Она функциоиализирована, как оболочка из целлофана. Все ее качества (свежесть, эластичность, прозрачность, гладкость) суть признаки *замкнутости* — нулевого уровня, который возникает в результате отрицания амбивалентных крайностей. То же относится и к ее «молодости»: парадигма «молодое/старое» нейтрализуется бессмертной юностью симуляции.

Такое целлофанирование наготы можно сопоставить с обсессивной функцией предохранительного покрытия вещей (воском, целлофаном и т. д.) и с работой по их чистке,

---

[126] За исключением такого благородного выделения, как слезы, — да и то со сколькими оговорками! Ср. великолепный текст о средстве для удлинения ресниц «Лонсиль»: «…когда вы настолько потрясены сильным чувством, что один лишь взгляд может выразить его глубину, — в такой миг вам особенно важно, чтобы вас не подвела косметика на глазах. В этот миг Лонсиль особенно незаменим… в этот миг он особенно тщательно заботится о вашем взгляде, сберегая и подчеркивая его. Вам достаточно лишь накрасить себе глаза и… больше о них не думать».

сметанию пыли, постоянно стремящейся восстановить их в состоянии чистоты, безупречной абстрактности; здесь тоже стараются воспрепятствовать выделениям (патине, ржавчине, пыли), не дать вещам распадаться и поддержать их в своеобразном абстрактном бессмертии.

«Обозначаемая» нагота ничего не скрывает за сетью знаков, из которых она соткана, — и главное, за нею не скрывается тело: ни тело эрогенное, ни тело раздираемое; она формально преодолевает все это, образуя симулякр умиротворенного тела, наподобие Брижитт Бардо, которая «прекрасна, потому что безупречно заполняет собой платье», — чисто функциональное уравнение без неизвестных. Отказываясь от образа бескожего тела, где трепещут мышцы, современное тело скорее связано с тематикой надувных предметов: иллюстрацией могут служить юмористические рисунки в журнале «Люи», где стриптизерша в финале своего раздевания делает последний жест — выдергивает у себя из пупка пробку и тут же сдувается, опадая на сцену кучкой кожи.

Утопия наготы, тела, *предстоящего* [présent] в своей истине, — ибо быть *представлена* [représentée] может лишь идеология тела. Не помню какой индеец говорил: «Голое тело — это невыразительная маска, скрывающая истинную природу каждого». Он хотел сказать, что тело обладает смыслом лишь будучи маркировано, покрыто надписями. В рассказе Альфонса Алле раджа, фанатично стремящийся к денотации и истине, понимает это наоборот — не удовлетворенный раздеванием баядерки, он велит заживо содрать с нее кожу.

Тело никогда не представляет собой просто поверхность человека, гладкую, чисто природную, без всяких следов. Такое «первозданное» значение оно обрело лишь вследствие вытеснения — то есть *раскрепощать тело как таковое, в смысле натуралистической иллюзии, значит раскрепощать его как вытесненное.* Тогда даже сама его нагота оборачивается против него, неизбежно окружая его воздушным ореолом цензуры — второй кожей. Ибо кожа, как и всякий знак, получающий силу знака, в процессе сигнификации удваивается: она оказывается всегда уже второй кожей. Не последней, но всякий раз единственной.

В этой избыточности наготы как знака, чья работа направлена на воссоздание тела как фантазма тотализации, мы вновь имеем дело с бесконечной спекуляцией мыслящего субъекта в зеркальном отражении,[127] улавливающем и формально разрешающем его неизбывную разделенность. Знаки, начертанные на теле и раз-записывающие собой влечение к смерти, повторяют на телесном материале ту же самую метафизическую операцию мыслящего субъекта. Как говорил Арто: «Метафизику загоняют в умы через кожу».

Как при зеркальном самозамыкании, так и при самодублировании фаллической меткой субъект сам себя соблазняет. Он соблазняет свое собственное желание, фиксирует его в своем теле, удвоенном знаками. Под прикрытием знакового обмена и работы кода, действующих как фаллическая фортификация, субъект может укрыться и собраться с силами: укрыться от желания другого человека (от своей собственной неполноты) и как бы видеть (себя самого), оставаясь невидимым. Логика знака смыкается с логикой перверсии.

Здесь необходимо четко проводить различие между работой по надписыванию и маркированию тела в «первобытных» обществах и в нашей сегодняшней системе. Их слишком легко смешивают в общей категории «символической выразительности» тела. Как будто тело всегда было таким, как сегодня, как будто архаическая татуировка имела тот же смысл, что наш макияж, как будто, несмотря на все революционные изменения в способе производства, на протяжении веков и вплоть до эпохи политической экономии оставался неизменным какой-то способ сигнификации. В противоположность своим аналогам в нашей культуре, *где знаки обмениваются в режиме всеобщего эквивалента,* где они обладают меновой стоимостью в системе фаллической абстракции и воображаемой насыщенности субъекта, — в архаическом обществе маркирование тела и ношение масок служат для непосредственной актуализации символического обмена, обмена/дара с богами или другими

---

[127] Слово «спекуляция» этимологически родственно латинскому speculum («зеркало»). — *Прим. перев.*

членами группы; при таком обмене субъект не *торгует своей идентичностью* под прикрытием маски или манипулирования знаками, а, напротив, *уничтожает свою идентичность,* вступает в игру как субъект наделенности/обделенности; все его тело становится материалом символического обмена, подобно имуществу и женщинам; одним словом, здесь еще не возникла (равно как и абстракция денег) стандартная схема сигнификации, наша схема «Означающее/Трансцендентное означаемое», «Фаллос/Субъективность», которая заправляет всей нашей политической экономией тела. Когда индеец (возможно, тот же самый) говорит: «У меня всюду лицо», — отвечая на вопрос белого насчет обнаженности его тела, то он хочет сказать, что у него все тело (которое, собственно, никогда не является голым, как мы это видели) вовлечено в символический обмен, а вот у нас этот обмен имеет тенденцию ограничиваться одним лишь лицом и взглядом. У индейца тела переглядываются и обмениваются всеми своими знаками, которые взаимоуничтожаются в своей непрерывной соотнесенности и не отсылают ни к трансцендентному закону ценности, ни к частной аппроприации субъекта. У нас тело замыкается в знаках, обретает ценность в процессе знакового исчисления, обмениваясь знаками по закону эквивалентности и воспроизводства субъекта. Субъект не упраздняет себя в акте обмена — он спекулирует. Именно он, а не дикарь, пребывает в состоянии полного фетишизма: обращая в ценность свое тело, он и сам фетишизирован законом ценности.

«СТРИПТИЗ»

Бернарден, директор кабаре «Crazy Horse Saloon» (журнал «Люи»):

«У нас никто не streap и не tease[128]… мы занимаемся пародированием. Я мистификатор: мы делаем вид, будто показываем истину во всей ее наготе, — это и есть предел мистификации.

И это прямая противоположность жизни. Потому что когда она обнажена, то гораздо более наряжена, чем в одежде. Тела танцовщиц гримируются специальными жидкими пудрами, которые чрезвычайно красивы и придают коже шелковистость… На ней перчатки, которые делят надвое ее руки (это всегда очень красиво), и зеленые, красные или черные чулки, также разделяющие надвое ноги на уровне бедер…

Стриптиз, о котором я мечтаю: женщина в космическом пространстве. Чтобы она танцевала в пустоте. Потому что чем медленнее движется женщина, тем она эротичнее. Вот я и думаю, что вершиной всего была бы женщина в невесомости.

Пляжная нагота не имеет ничего общего со сценической. На сцене это неприкосновенные богини… Мода на обнаженное тело (в театре и вообще) довольно поверхностна, она сводится к простенькому мысленному акту: дай-ка я разденусь, дай-ка я стану показывать голых актеров и актрис. Это неинтересно именно в силу своей ограниченности. В других заведениях показывают реальность — а я у себя показываю невозможное.

Повсюду выставляют напоказ гениталии, и из-за их реальности сокращается субъективность эротики.

Уша Барок, полукровка австро-польского происхождения, продолжит традиции «Crazy Horse»: отливая разноцветным ярким светом, оттененная украшениями, увенчанная пышным оранжевым париком, она будет воплощать женщину, обнять которую невозможно».

Стриптиз — это танец, быть может единственный и самый оригинальный танец нашего современного Запада. Его секрет — в аутоэротическом прославлении женщиной своего собственного тела, которое именно постольку и становится желанным для других. Без этого нарциссического миража, составляющего суть всех жестов, без этих ласкательных движений, окутывающих тело и делающих его эмблемой фаллического объекта, нет и эротического

---

128 Не «раздевается» и не «дразнит» *(англ.).* — *Прим. перев.*

эффекта. Своего рода возвышенная мастурбация, фундаментальным свойством которой, по словам Бернардена, является медлительность. Эта медлительность означает, что жесты, которыми танцовщица окружает сама себя (обнажение, ласки и вплоть до миметических знаков наслаждения), на самом деле производит «другой». Своими жестами она создает вокруг себя призрак сексуального партнера. Но тем самым этот другой и исключается, поскольку она сама его заменяет, присваивая себе его жесты — своего рода работа сгущения, и впрямь довольно близкая к процессам сновидения. Весь секрет (и весь труд) стриптиза — в этом призыве и отзыве партнера с помощью медлительных жестов, поэтичных словно чье-нибудь падение или взрыв в замедленном показе, когда нечто, прежде чем совершиться, *успевает предстать вам как недостающее,* отчего и возникает высшее возможное совершенство желания.[129]

Хорош только такой стриптиз, который отражает тело в этом зеркале жестов и по законам этой нарциссической абстракции, когда жесты служат подвижным эквивалентом знаков и меток, используемых в других случаях, при театральном представлении эректильного тела средствами моды, макияжа, рекламы.[130] Плохой же стриптиз, естественно, состоит просто в раздевании, воссоздает одну лишь наготу, то есть ложную цель зрелища, и упускает гипнотичность тела, отдавая его прямо во власть зрительской похоти. Не то чтобы плохой стриптиз не умел улавливать желание публики, — напротив, просто здесь исполнительнице не удается пересоздать *для себя самой* собственное тело как заколдованный объект, не удается претворить профанную (реалистическую, натуралистическую) наготу в сакральную наготу тела, которое само себя описывает и ощупывает (но все время сквозь какую-то искусно поддерживаемую пустоту, на чувственной дистанции, как бы обиняками, отражающими собой, опять-таки словно в сновидении, зеркальную природу жестов, через зеркало которых тело возвращается само к себе).

Плохой стриптиз — это тот, которому все время грозит нагота или неподвижность (или же «неритмичность», резкость жестов): тогда на сцене оказывается обычная женщина и обычное тело, «обсценные» в изначальном смысле слова, а вовсе не замкнутая сфера тела, которое аурой своих жестов само себя обозначает как фаллос и само себя предпочитает как *знак* желания. Успех, таким образом, заключается вовсе не в том, чтобы, как часто думают, «заниматься любовью с публикой», а скорее даже в прямо противоположном. Стриптизерша, по словам Бернардена, — как богиня, и ее запретность, которую она очерчивает вокруг себя магическим кругом, состоит не в том, что у нее нельзя ничего *взять* (нельзя перейти к сексуальному действию — такая репрессивная ситуация свойственна плохому стриптизу), а

---

129 Создаваемое жестами повествование (в технических терминах, «bump and grind» [«верчение задом» — *англ., прим. перев* .]) образует то, что Батай называл «ложным ходом от противного»: оттого, что тело все время окутано и оккультировано теми самыми жестами, которыми оно обнажается, оно получает здесь свой амбивалентно-поэтический смысл. И наоборот, становится очевидной наивность нудистов и вообще всех практикующих, по словам Бернардена, «поверхностную пляжную наготу»: думая, будто показывают голую истину, они на самом деле попадают во власть знаковой эквивалентности, нагота служит всего лишь означающим эквивалентом природы, выступающей в качестве означаемого. Такое натуралистическое разоблачение есть всего-навсего «мысленный акт», как очень верно выражается Бернарден, — определенная *идеология.* В этом смысле стриптиз, благодаря своей перверсивной игре и сложнейшей амбивалентности, противостоит «освобождению через наготу» как *либерально-рационалистической идеологии.* «Подъем моды на наготу» — это подъем рационализма, прав человека, формального освобождения, либеральной демагогии, мелкобуржуазного свободомыслия. Все эти реалистические аберрации прекрасно поставила на свое место одна девочка, которой подарили «куклу, умеющую п и сать»: «Моя сестренка тоже это умеет. Может, ты купишь мне настоящую?».

130 Ту же роль, что игра жестов, может исполнять и игра прозрачных одеяний. Из того же разряда и реклама, нередко представляющая сразу двух или больше женщин: это лишь по видимости гомосексуальная тематика, а на самом деле один из вариантов нарциссической модели самособлазнения, самоцентрированная игра удвоений посредством сексуальной симуляции (которая, кстати, может быть и гетеросексуальной: в рекламе мужчина всегда присутствует лишь как гарант нарциссизма, содействующий самолюбованию женщины).

как раз в том, что ей нельзя ничего *дать,* так как она все дает себе сама; отсюда то чувство полной трансцендентности, что составляет суть ее чар.

Медлительность жестов — это медлительность священнодействия, претворения субстанций. В данном случае — не хлеба и вина, а тела, претворяемого в фаллос. Каждый спадающий предмет одежды приближает нас не к наготе, не к голой «истине» пола (конечно, все зрелище питается и этим вуайеристским влечением, тягой к грубому обнажению и насилию, но эти фантазмы идут вразрез с самим зрелищем): падая, он обозначает оголяемое им как фаллос — открывает какой-то другой предмет одежды, и та же игра возобновляется на более глубоком уровне, так что тело в ритме стриптиза все больше и больше проступает как фаллическая эмблема. Это, стало быть, не игра отбрасывания знаков, ведущего в сексуальные «глубины», а, напротив, игра все большего конструирования знаков — каждая метка приобретает эротическую силу благодаря своей знаковой работе, то есть благодаря обращению никогда не бывшего (утраты и кастрации) в обозначаемое ею самой (фаллос).[131] Вот почему стриптиз развивается медленно: ему следовало бы идти как можно быстрее, если бы его целью было сексуальное обнажение, однако же он медлителен, потому что он — дискурс, знаковая конструкция, тщательная разработка отсроченного смысла. Об этом фаллическом преображении свидетельствует также и взгляд. Важнейшим достоинством хорошей стриптизерши является неподвижность взгляда. Обычно ее толкуют как прием дистанцирования, как coolness, чья задача — обозначать пределы данной эротической ситуации. Это и так и не так: неподвижный взгляд, означающий всего лишь запрет, опять-таки отбрасывал бы зрелище на уровень какой-то репрессивной порнодрамы. Хороший стриптиз совсем не таков, и мастерская сдержанность взгляда выражает не какую-то намеренную холодность: если этот взгляд — cool, как у манекенщиц, то лишь при условии определять cool как очень своеобразную черту всей нынешней массовой культуры тела, которая уже вне категорий «горячего» и «холодного». Этот взгляд — нейтрализованный взгляд аутоэротической завороженности, взгляд женщины-объекта, которая смотрит сама на себя и замыкает на себе самой взор широко открытых глаз. Это не эффект цензурированного желания — это верх совершенства и верх перверсии. Он завершает собой всю систему сексуальности, согласно которой женщина бывает вполне собой, а значит и наиболее соблазнительной, тогда, когда принимается любоваться прежде всего *сама собой,* не желая никакой другой трансцендентности, кроме своего собственного образа.

Идеальное тело, формируемое таким статусом, — это тело манекенщицы. Манекенщица являет нам модель всей этой фаллической инструментовки тела. Об этом говорит само слово: manne-ken, «маленький человечек» (ребенок или пенис); женщина окружает сложными манипуляциями свое же тело, и эта интенсивная, безупречная нарциссическая дисциплина превращает его в парадигму соблазна. И, думается, именно здесь, в этом перверсивном процессе, превращающем женщину и ее сакрализованное тело в живой фаллос, заключается *настоящая кастрация женщины* (а также и мужчины — просто данная модель четче всего проявляется применительно к женщине). Быть кастрированным — значит быть покрытым фаллическими субститутами. Женщина как раз и покрыта ими, от нее требуется стать телом-фаллосом, иначе ей, пожалуй, никогда и не быть желанной. Женщинам потому и не свойствен фетишизм, что они постоянно осуществляют работу фетишизации над самими собой, превращаясь в *кукол.* Как известно, кукла — это фетиш, изготовляемый для непрерывного одевания и раздевания, облачения и разоблачения. Такая игра сокрытия-раскрытия и составляет ее символическую ценность для детей; и обратно, к такой игре регрессирует любое объектное или символическое отношение, когда женщина

---

[131] Может упасть также и последняя деталь туалета — полный стриптиз ничего не меняет в своей логике. Как известно, заколдованный круг, который можно очертить вокруг тела одними лишь жестами, является гораздо более изощренной меткой, чем трусики, и во всяком случае эта структурная метка (трусики или жесты) преграждает путь не к половому органу, а к самой половой специфике, которой пронизано все тело и которой, следовательно, не отменяет зрелище этого органа и даже, в предельном случае, оргазма.

делается куклой, становится своим собственным и чужим фетишем.[132]

Фрейд: «Столь часто избираемые в качестве фетиша детали нижнего белья задерживают миг раздевания — последний, в который женщину еще можно было считать фаллической» («Фетишизм»).[133]

По такой логике, завораживающая сила стриптиза как зрелища кастрации возникает из неотвратимо приближающегося открытия, вернее из поисков, никак не приводящих к открытию, а еще вернее из попыток всеми способами избежать открытия, что ничего нет. «Оцепенение при виде женских гениталий, которое непременно характеризует любого фетишиста, — это нестираемый след имевшего место вытеснения» (там же). Немыслимость отсутствия: этот опыт в дальнейшем оказывается у истоков любого «откровения», любого «разоблачения» (в частности, сексуального статуса «истины»); обсессивный интерес к дыре превращается в обратную завороженность фаллосом. Из этой отрицаемой, зачеркиваемой тайны зияния вырастает целая популяция фетишей (предметов, фантазмов, тел/объектов). Само тело женщины, превращенное в фетиш, преграждает доступ к той головокружительной точке отсутствия, из которой оно возрождается, — загораживает его своим же эротическим присутствием, представляющим собой «знак триумфа над угрозой кастрации и защиту от нее» (там же).

Под снимаемыми один за другим покровами нет ничего, никогда нет ничего, и процесс, идущий все дальше и дальше к этому открытию, есть самый настоящий процесс кастрации — не признание неполноты, но головокружительная завороженность этой субстанцией небытия. Вся история западной цивилизации, итогом которой становится головокружительное, навязчиво-реалистическое влечение, отмечено этим страбизмом кастрации: под видом воссоздания «сути вещей» взгляд бессознательно косит в пустоту. Вместо признания кастрации человек создает себе всевозможные фаллические алиби, а затем, увлекаемый завороженным навязчивым влечением, начинает одно за другим их устранять, дабы обнаружить «истину», — каковой всегда является кастрация, только в конечном счете всякий раз *отрицаемая.*

УПРАВЛЯЕМЫЙ НАРЦИССИЗМ

Все сказанное заставляет заново поставить вопрос о нарциссизме с точки зрения его контроля обществом. Явление, о котором у пас до сих пор шла речь, упомянуто у Фрейда в статье «О нарциссизме»:[134] «Вырабатывается самодовольство женщины, вознаграждающее ее за то, что социальные условия так урезали ее свободу в выборе объекта. Строго говоря, такие женщины любят самих себя с той же интенсивностью, с какой их любит мужчина. У них и нет потребности любить, важно быть любимой, и они готовы удовлетвориться

[132] *Перверсивное* желание — это *нормальное* желание, внушаемое *социальной* моделью. Если женщина неподвластна аутоэротической регрессии, то она уже не объект желания, она становится его субъектом, то есть непокорной структуре перверсивного желания. Но она вполне может и сама искать исполнения своего желания в фетишистской нейтрализации желания партнера: тогда перверсивная структура (своего рода разделение труда между субъектом и объектом, в котором и заключен секрет перверсии и ее эротической отдачи) остается неизменной. Единственная альтернатива — чтобы каждый из двоих разрушил эту фаллическую крепость, перверсивную структуру, в которой замыкает его система сексуальности, открыл глаза (вместо того чтобы искоса следить за своей фаллической идентичностью) на свою собственную, а не чужую неполноту, вырвался из-под чар белой магии фаллической идентификации и признал свою собственную опасную амбивалентность, — тогда вновь станет возможна игра желания как символический обмен.

[133] Цитаты из этой статьи Фрейда приводятся (с изменениями) по изданию: Л. фон Захер-Мазох, *Венера в мехах;* Ж.Делёз, *Представление Захер-Мазоха;* З.Фрейд, *Работы о мазохизме,* М., Культура, 1992, с. 375–376. — *Прим. перев.*

[134] См.: З.Фрейд, *Психоанализ и теория сексуальности.* СПб., Алетейя, 1998, с. 152–153. — *Прим. перев.*

мужчиной, отвечающим этому главному для них условию… Такие женщины больше всего привлекают мужчин, не только по эстетическим мотивам, так как они обычно отличаются большой красотой, но также и вследствие интересного психологического сочетания». Далее говорится о том, что дети, кошки и некоторые другие животные вызывают у нас зависть, так как «производят впечатление, будто им все в мире безразлично», в силу «той нарциссической последовательности, с которой они умеют отстранять от своего Я все его принижающее». Однако в нынешней эротической системе имеет место уже не этот первичный нарциссизм, связанный со своеобразной «полиморфной перверсией», а скорее сдвиг того «нарциссизма, которым в детстве реальное Я наслаждалось в сравнении с Я идеальным», — точнее, проекция «нарциссического совершенства детства» как Я-идеала, связанного, как известно, с вытеснением и сублимацией. Такое самовознаграждение женщины своим телом и риторика красоты в действительности отражают жесточайшую этическую дисциплину, развивающуюся параллельно той, что царит в области экономики. Собственно, в рамках этой функциональной Эстетики тела процесс подчинения субъекта своему нарциссическому Я-идеалу ничем и не разнится с процессом его общественного принуждения к этому, когда человеку не оставляют иной альтернативы, кроме любви к себе, самоинвестиции по социально предписанным правилам. Такой нарциссизм, стало быть, в корне отличен от кошачьего или детского, *поскольку осуществляется под знаком ценности.* Это *управляемый* нарциссизм, управляемое и функционально осмысленное возвышение красоты как реализация и обмен знаков. Это самообольщение лишь внешне кажется ничем не мотивированным, на самом же деле оно во всех своих деталях определяется нормой оптимального управления телом на рынке знаков. Какие бы фантазмы ни разыгрывались в современной эротике, управляет ею рациональная экономика ценности, в чем и состоит ее отличие от первично-инфантильного нарциссизма.

Таким образом, модой и рекламой составляется карта аутоэротической Страны Нежности и определяется порядок ее исследования: вы ответственны за свое тело и должны выгодно им распоряжаться, вы должны инвестировать его — не для наслаждения, а отраженными и опосредованными в массовых моделях *знаками,* согласно схеме престижа и т. д. Здесь имеет место своеобразная стратегия — перехват и перенос инвестиции от тела и его эрогенных зон в *театральное представление тела и эрогенности.* Нарциссический соблазн прикрепляется теперь к телу или его частям, которые объективированы известной техникой, вещами, жестами, игрой меток и знаков. Такой *неонарциссизм* связан с *манипулированием* телом как ценностью. Это управляемая экономика тела по схеме либидинально-символической деструктурации, разрушения и управляемого реструктурирования инвестиций, «реаппроприации» тела согласно директивным моделям, а стало быть под контролем смысла, — когда исполнение желания переносится на код.[135] Тем самым образуется как бы «синтетический» нарциссизм, который следует отличать от двух классических его форм:

1. Первичный нарциссизм — нет различия между субъектом и объектом.

2. Вторичный: тело инвестируется как нечто отличное, как Я-зеркало. Интеграция Я через самоопознание в зеркале и через взгляд другого.

---

[135] Если вспомнить о функции буквы по Леклеру — эрогенной функции дифференциальной записи и отмены отличий, — то станет ясно, что для нынешней системы характерны отмена функции открытия буквы и сохранение одной лишь ее функции закрытия. Буквенная функция утрачивает единство — символическая запись исчезает, уступая место одной лишь структурной записи, азбука желания — азбуке кода. Аналитическая амбивалентность буквы опять-таки подменяется здесь ее эквивалентностью в системе кода, ее буквальной функциональностью как *смысла,* языковой ценности. При этом буква дублируется и отражается сама в себе как полновесный знак, фетишистски инвестируется как унарный признак, занимая место эрогенного отличия. Она инвестируется как фаллос, в котором отменены все отличия. Буквенный ритм наслаждения отменяется, и вместо него остается лишь исполнение желания в фетишизированной букве. Таким образом, эрогенному телу Леклера противостоит тело не только анатомическое, но и прежде всего семиургическое, образуемое набором полновесных и кодифицированных означающих, знаковых моделей исполнения желания.

3. Третичный — «синтетический». Деконструированное тело переписывается заново как «персонализированный» Эрос, то есть зависимый от коллективно-функциональных моделей. Тело гомогенизировано как место промышленного производства знаков и отличий и мобилизовано под властью программированного соблазна. Перехват амбивалентности и подмена ее тотальной позитивизацией тела как схемы соблазна, удовлетворения и престижа. Тело как *суммирование* [sommation] частичных объектов, субъектом которых является «вы» как субъект *потребления* [consommaton].[136] Перехват отношения субъекта к своей телесной неполноте — самим же телом как средством тотализации; это прекрасно показано в фильме «Презрение», где Брижитт Бардо одну за другой рассматривает в зеркале части своего тела, предъявляет каждую из них для эротического одобрения своему партнеру, а заканчивает формальным итогом суммирования тела-объекта: «Значит, ты любишь меня всю?» Тело стало целостной знаковой системой, которая организована по моделям и всеобщим эквивалентом которой служит фаллический культ, — так же как капитал становится целостной системой меновой стоимости, всеобщим эквивалентом которой служат деньги.

ИНЦЕСТУОЗНАЯ МАНИПУЛЯЦИЯ

Через такой обязательный нарциссизм осуществляется ныне и «раскрепощение» тела. «Раскрепощенное» тело — это такое тело, где закон и запрет, раньше цензурировавшие пол и тело извне, как бы интериоризировались в виде нарциссической переменной. Внешние ограничения превратились в ограничение знаковое, в замкнутую на себя симуляцию. И если пуританский закон Отца распространялся прежде всего на генитальную сексуальность и действовал насильственно, то на нынешней фазе происходит перемена всех этих характеристик репрессии:

— ей более не присуще насилие: это умиротворенная репрессия;

— она более не нацелена по преимуществу на генитальную сексуальность, получившую себе законное место в наших нравах. На нынешней, гораздо более тонкой и радикальной стадии репрессии и контроля, целью является *самый уровень символического.* Иными словами, репрессия, оставив позади вторичную половую организацию (генитальность и двуполую модель общества), обратилась на первичную (эрогенные отличия и амбивалентность, отношение субъекта к своей неполноте, на чем и основана сама возможность всякого символического обмена);[137]

— она осуществляется уже не во имя Отца, а как бы во имя Матери. Поскольку символический обмен основан на запрете инцеста, то всякое снятие (цензура, вытеснение, деструктурация) этого уровня символического обмена означает процесс ипцестуозной регрессии. Мы уже видели, что эротизация и фаллическая манипуляция тела характеризуются как фетишизация; а перверсивный фетишист определяется тем, что он так и не вышел из круга желания матери, сделавшей из пего замену недостающего ей.

---

[136] Субъектом потребления, в том числе и потребления тела, является не Я и не субъект бессознательного, а «вы» или «you» из рекламы, то есть субъект перехваченный, фрагментированный и перевоссозданный по господствующим моделям, «персонализированный» и включенный в игру знакового обмена; такое «вы» — всего лишь симулятивная модель второго лица и обмена, фактически это *никто,* фиктивный элемент, служащий опорой дискурсу модели. Это не то «вы», к которому обращается речь, а внутрикодовый эффект раздвоения, призрак, возникающий в зеркале знаков.

[137] Следует ясно понимать, что «раскрепощение» и «революция» тела разыгрываются главным образом на уровне вторичной половой организации, то есть на уровне двуполой рационализации пола. То есть они отстают на фазу, действуя там, где прежде действовало пуританское вытеснение, а потому бессильны против новейшей репрессии, действующей на уровне символического. Такая революция «отстает на одну войну» от способа репрессии. Или, лучше сказать (и хуже для нас), фундаментальная репрессия незаметно проходит сквозь «сексуальную революцию», прогрессирует под ее же воздействием; эта революция часто опасно сближается с этой «тихой» репрессией в духе управляемого нарциссизма, о котором говорилось выше.

Перверсивный субъект — живой фаллос матери, и вся его работа сводится к тому, чтобы укрепляться в этом миражном представлении о себе, находя в нем исполнение своего желания, на деле же *материнского желания* (тогда как традиционная генитальная репрессия означает *исполнение Отцовского слова).* Как видим, здесь создается характерная ситуация инцеста: субъект перестает разделяться (больше не отделяется от своей фаллической идентичности) и разделять (больше не расстается ни с какой частью себя самого при отношениях символического обмена). Он всецело определяется самоидентификацией с фаллосом матери. Тот же процесс, что и при инцесте: все остается в семье.

Так и вообще происходит сегодня с телом: хотя закон Отца и пуританская мораль в нем (более или менее) отменены, по отменены они по законам либидинальной экономики, характеризующейся деструктурацией символического и снятием запрета на инцест. Такая всеобщая, распространяемая масс-медиатически модель исполнения желания не лишена черт обсессии и тревоги, в отличие от пуританского невроза на истерической основе. Теперь тревога связана уже не с эдиповским запретом, а с ощущением, что даже «в лоне» удовлетворения и многократного фаллического наслаждения, даже «в лоне» нашего щедрого, терпимого, смягчающе-пермиссивного общества ты остаешься всего лишь живой игрушкой материнского желания. Эта тревога глубже, чем генитальная фрустрация, так как вызвана она устранением символического и обмена, ипцестуозным положением субъекта, когда ему недостает даже собственной неполноты; такая тревога сегодня повсеместно проявляется в обсессивной фобии — ощущении, что тобой *манипулируют.*

Все мы каждый по-своему переживаем эту изощренную форму репрессии и отчуждения: ее источники неистощимы, она вкрадчиво присутствует во всем, средств борьбы с нею не найдено, да, возможно, и вовсе не найти. Дело в том, что такая манипуляция отсылает к другой, первичной, — когда мать манипулирует субъектом как своим собственным фаллосом. Этой полной неразделимости участников манипуляции, этой утрате себя невозможно противиться так, как трансцендентному закону Отца. Отныне задачей любой революции будет учесть это фундаментальное условие и вновь обрести — между законом Отца и желанием матери, между «циклом» репрессии/трансгрессии и циклом регрессии/манипуляции — форму организации символического.[138]

МОДЕЛИ ТЕЛА

1. Для медицины базовой формой тела является *труп.* Иначе говоря, труп — это идеальный, предельный случай тела в его отношении к системе медицины. Именно его производит и воспроизводит медицина как результат своей деятельности, проходящей под знаком сохранения жизни.

2. Для религии идеальным опорным понятием тела является *зверь* (инстинкты и вожделения «плоти»). Тело как свалка костей и воскресение после смерти как плотская метафора.

3. Для системы политической экономии идеальным типом тела является *робот.* Робот — это совершенная модель функционального «освобождения» тела как рабочей силы, экстраполяция абсолютной и бесполой рациональной производительности (им может быть и умный робот-компьютер — это все равно экстраполяция мозга рабочей силы).

4. Для системы политической экономии знака базовой моделью тела является *манекен* (во всех значениях слова). Возникнув в одну эпоху с роботом (и образуя с ним идеальную

---

[138] Этим предполагается такой тип обмена, где больше не господствует запрет на инцест и закон Отца, как он господствует в знакомом нам типе обмена (экономического и языкового), *основанном на ценности* и достигающем своего высшего выражения в системе меновой стоимости. Такой искомый тип обмена существует — это символический обмен, основанный как раз на *упразднении ценности,* разрешая определяющий ее запрет и преодолевая закон Отца. Символический обмен — это не регрессия в до-законное состояние (состояние инцеста) и не просто трансгрессия (все еще зависимая от закона), а *разрешение* этого закона.

пару в научной фантастике — персонаж Барбареллы), манекен тоже являет собой тело, всецело функционализированное под властью закона ценности, но уже как место производства *знаковой* ценности. Здесь производится уже не рабочая сила, а модели значения — не просто сексуальные модели исполнения желаний, но и *сама сексуальность как модель.*

Таким образом, в каждой системе, независимо от ее идеальных целей (здоровья, воскресения, рациональной производительности, раскрепощенной сексуальности), нам оказывается явлена новая форма редуктивного фантазма, составляющего ее основу, новая форма бредового видения тела, образующего ее стратегию. Труп, зверь, машина или манекен — таковы те негативные идеальные типы тела, те формы его фантастической редукции, которые вырабатываются и запечатлеваются в сменяющих друг друга системах.

Удивительнее всего то, что тело ничем не отличается от этих моделей, в которые заключают его различные системы, и вместе с тем представляет собой нечто совершенно иное — радикальную альтернативу им всем, неустранимое отличие, отрицающее их все. Эту противоположную виртуальность тоже можно называть телом. Только для нее — для тела как материала символического обмена — *нет модели,* нет кода, нет идеального типа и управляющего фантазма, *потому что не может быть системы* тела как анти-объекта.

«PHALLUS EXCHANGE STANDARD»[139]

Начиная с эпохи промышленной революции, в ходе все большего обобщения политической экономии, или же углубления закона ценности, сфера материальных благ, язык и сексуальность (тело) были объяты одинаковой переменой.

1. Продукты становятся товарами: в них есть потребительная и меновая стоимость. С одной стороны, они подчинены абстрактно-целесообразным «потребностям», которые они «удовлетворяют», а с другой стороны, структурной форме, которая регулирует их производство и обмен.

2. Язык становится средством коммуникации, полем сигнификации. Он организуется как порядок означающих и означаемых. В нем то же, что в товаре, разделение на референциальную целенаправленность, которую язык как средство имеет целью выражать (порядок означаемых), и структурную форму, регулирующую обмен означающих (код языка).

И в том и в другом случае переход к функциональной целевой установке, рациональное подчинение некоторому «объективному» содержанию (потребительной стоимости или означаемому/референту) закрепляет собой подчиненность определенной структурной форме, а именно форме политической экономии. В рамках же «неокапиталистического» (техно— и семиократического) общества эта форма систематизируется за счет «объективной» референции: означаемые и потребительные стоимости постепенно исчезают, уступая место одному лишь функционированию кода и меновой стоимости.

В итоге этого процесса (итоге, который лишь сегодня становится нам виден) оба «сектора» — производство и сигнификация — сходятся. Изделия и товары производятся так же, как знаки и сообщения, регулируемые абстрактным устройством языка: в качестве носителей ценностей, целевых установок (своих означаемых) они циркулируют согласно абстрактно-обобщенной форме, упорядочиваемой *моделями.* В пределе товары и сообщения получают одинаковый статус знаков. Впрочем, и здесь их референтность отступает на второй план ради чистой игры означающих, способной при этом достигать структурного совершенства — ускорения и умножения посланий, сообщений, знаков, моделей; такова *мода* как целостный *цикл,* в котором и находит себе завершение *линейный* мир товара.

---

139 «Фаллический обменный стандарт» *(англ.; по аналогии с финансовым термином «Gold Exchange Standard», «Золотой обменный стандарт»). — Прим. перев.*

Тело и сексуальность можно анализировать в тех же самых терминах потребительной/меновой стоимости, означаемого/означающего.

1. Можно показать, что сексуальность, *в ходе своего нынешнего «раскрепощения»,* разрешается в потребительную стоимость (удовлетворение «сексуальных потребностей») и меновую стоимость (игру и исчисление эротических знаков, регулируемые циркуляцией моделей). Показать, что сексуальность автономизируется как *функция:* от коллективной функции воспроизводства рода она переключается на такие индивидуальные функции, как обеспечение физиологического (составной части общей гигиены) и психического равновесия, «выражение субъективности», выведение наружу бессознательного, этика сексуального удовольствия — и что там еще? Во всяком случае, сексуальность становится *элементом экономики субъекта,* объективной целевой установкой субъекта и сама подчиняется ряду целевых установок, каковы бы они ни были в том или ином случае.

2. Функционализируясь (подчиняясь некоторому трансцендентному содержанию, которое *говорит через ее посредство,* хотя бы то был ее же собственный идеализированный принцип — либидо, самая искусная личина означаемого), сексуальность вместе с тем и принимает структурную форму (так же как промышленные изделия или язык коммуникации). Она раскладывается по обобщенным оппозициям (Мужское/Женское), ограничивается их дизъюнктивностью, кристаллизуется в осуществлении той или иной сексуальной *модели,* привязанной к тому или иному половому органу и закрывающей игру телесных означающих.

3. *Структура* Мужского/Женского совпадает с привилегированным положением генитальной *функции* (репродуктивной или эротической). Это преимущество генитальной сексуальности над всеми другими эрогенными возможностями тела отражается в структуре социального строя, с его преобладанием мужского начала. Ибо структурная организация пользуется биологическими отличиями — но даже не для поддержания настоящего отличия, а, напротив, для установления *всеобщей эквивалентности:* Фаллос становится абсолютным означающим, с которым все эрогенные возможности соизмеряются и соупорядочиваются, обретая абстрактно-эквивалентный характер. Этот Phallus Exchange Standard регулирует сегодня всю нашу сексуальность, не исключая и «сексуальную революцию».

4. То, что фаллос выступает как всеобщий эквивалент сексуальности, а сама сексуальность как всеобщий эквивалент символических возможностей обмена, — все это означает, что на развалинах символической экономики тела образуется *политическая экономия тела.* Нынешняя «революция», экзальтация сексуальности в контексте общего раскрепощения нравов знаменует собой лишь достижение телом и сексуальностью стадии политической экономии, их приобщение к закону ценности и всеобщей эквивалентности.

5. И в том и в другом аспекте процесса — выдвижении *сексуальности как функции* и *как структурного дискурса* — субъект оказывается перед лицом фундаментальной нормы политической экономии: он мыслит и сексуально определяет себя в терминах *равновесия* (равновесия функций при личностной идентичности) и *связности* (структурной связности дискурса при бесконечном воспроизведении кода).

Подобно тому как «означиваемые», вовлекаемые в политическую экономию знака объекты подчиняются императиву упрощения, аскетически-экономного функционального расчета, подобно тому как знак в целом тяготеет к функциональному упрощению, дабы точнее выражать взаимную адекватность означающего и означаемого (это его закон и принцип реальности), — так и тело, захваченное политической экономией, тоже стремится к абсолютному императиву формальной наготы. Подобная нагота, где в концентрированном виде запечатлена и вся работа маркирования, моды, макияжа, и идеалистическая перспектива «раскрепощения», — не имеет ничего общего с «открытием» или «новообретением» тела: в ней выражается *логическая* метаморфоза тела в процессе исторического развития нашего общества. В ней выражается современный статус тела по отношению к политической экономии. Подобно тому как упрощение вещей означает их закрепление за определенной функцией, то есть *их нейтрализацию через функцию,* так и наготой тела определяется его

закрепление за *половой функцией,* за полом как функцией, то есть *взаимная нейтрализация тела и пола.*

ДЕМАГОГИЯ ТЕЛА

Под знаком сексуальной революции преображается и влечение как революционная субстанция, и бессознательное как субъект истории. Раскрепостить первичные процессы как «поэтический» принцип общественной реальности, *освободить бессознательное как потребительную стоимость* — вот какое воображаемое кристаллизуется под лозунгом тела. Понятно, почему опорой для всех этих надежд служат тело и пол: просто, будучи вытесняемы при любом строе, в котором «исторически» оформлялись паши общества, они сделались *метафорами радикальной негативности.* Теперь некоторые хотят, чтобы они из метафоры стали революционным *фактом.* Ошибка: приняв сторону тела, мы попадаем в ловушку. Перейти на сторону первичного процесса невозможно, это просто очередная вторичная иллюзия (Ж.-Ф.Лиотар).

В лучшем случае — опять-таки теоретически — тело останется навеки амбивалентным. Это и объект и антиобъект, пересекающий и отменяющий все дисциплины, которые притязают уловить его единство; это и место и не-место — место бессознательного как неместо субъекта, и т. д. Так же и современный психоанализ (Леклер), проведя разделение между телом анатомическим и телом эрогенным, постулирует процесс желания в режиме буквы — от имени тела. Всюду тело. Просто у нас нет термина, который обозначал бы неместо; понятно, что лучше всего подходит здесь то, чем на протяжении всей пашей истории обозначалось не-имевшее-места, вытесненное. Но не следует забывать, чем грозит такое наследство. Привилегированно-субверсивное положение, которое придавала телу его вытесненность, прекращается благодаря его нынешней эмансипации[140] (каковая есть следствие не только политики репрессивной десублимации: в официализации тела и пола принимает участие и психоанализ, и здесь опять-таки тело и пол как важнейшее *происшествие* [йvйnement] в жизни субъекта, как процесс и труд, неразрывно переплетены с теми же телом и полом как историческим *пришествием* [avйnement] в сфере понятий и ценностей). Вопрос в том, не отрицает ли «раскрепощенное» тело окончательно те символические потенции, которыми раньше обладало тело вытесняемое, не является ли тело, «о котором говорят», прямой противоположностью тела, которое говорит само. В нынешней системе телу как месту первичных процессов противостоит тело как вторичный процесс — эротическая потребительная и меновая стоимость, рационализация под знаком ценности. Телу влечений, одержимому *желанием,* противостоит тело семиургизованное, структурализованное, театрализованное в наготе, функционализованное *операциональной сексуальностью.*

---

[140] Вслед за историей негативности тела начинается история его позитивности. Вся двусмысленность нынешней «революции» возникает оттого, что тело, веками вытесняемое, утвердилось как *ценность.* В силу своей вытесненности оно получило нагрузку трансгрессивных возможностей, переоценки всех ценностей. Но следует учитывать, что параллельно с этим, под прикрытием вытеснения, долгое время происходило и тесное сближение тела с рядом «материалистических» ценностей (таких как здоровье, благополучие, сексуальность, свобода): понятие тела росло под прикрытием трансцендентального материализма, а сам он потихоньку вызревал в тени идеализма как его запасной вариант, — поэтому и само возрождение тела происходит согласно детерминированным целевым установкам, играя роль динамического начала в равновесии этой новой системы ценностей. Нагота становится эмблемой радикальной субъективности. Тело становится знаменем влечений. Но подобное освобождение столь же неоднозначно, как и всякое другое. Субъективность здесь освобождается как ценность. Подобно тому как труд всегда «освобождался» лишь как рабочая сила в системе производительных сил и меновой стоимости, так и субъективность всякий раз освобождается лишь как фантазм и знаковая ценность в рамках управляемой сигнификации, систематики значения, которая явным образом совпадает с систематикой производства. В общем, «освобожденная» субъективность освобождается только в том смысле, что переходит под власть политической экономии.

Такое вторичное тело, тело сексуальной эмансипации и «репрессивной десублимации», предстает *исключительно под знаком Эроса.* Пол рассматривается только как принцип Эроса — то есть *они взаимно нейтрализуются при раз-записывании влечения к смерти.* При этом принцип удовольствия утверждается как разумное основание «освобожденной» субъективности, «новой политической экономии» субъекта. «Эрос создает новую форму разума. Теперь разумным становится то, что поддерживает порядок удовлетворения» (Маркузе).[141] С этого момента «освобожденная» субъективность сводится к тому, что вписывается как позитивный фактор в осуществление принципа удовольствия, Эроса, в котором просто овеществляется либидо как модель исполнения желания. Здесь имеет место новый *разум,* открывающий путь к безграничному целеполаганию субъекта, и не остается больше никакой разницы между сексуальной «эскалацией» и принципом бесконечного экономического роста в обществе «освобожденных» производительных сил: оба они развиваются в рамках единого процесса, и оба равно обречены на неудачу в силу неизбежного возврата влечения к смерти, которое они надеялись обуздать.

Тело, помещенное под знаком Эроса, являет собой более развитую фазу политической экономии. Исчезновение символического обмена здесь так же радикально, как и отчуждение человеческого труда в классической системе политической экономии. И если Маркс описал ту историческую фазу, где отчуждение рабочей силы и логика товарного производства с необходимостью выливались в *овеществление сознания людей,* то сегодня можно сказать, что вписывание тела (и вообще всех областей символического) в логику знака с необходимостью сопровождается *овеществлением бессознательного.*

Нагота не раскалывается желанием — она играет роль его эквивалента, его зрелища. Тело не раскалывается полом — оно играет роль означающего и эквивалента пола. Сексуальность не раскалывается амбивалентностью — в результате структурных махинаций с «мужским» и «женским» она играет роль эквивалента этой амбивалентности! Сексуальный диполь играет роль сценария отличий. Структурно раздвоенное либидо играет роль упрощенного эквивалента влечения к смерти. Так и во всем нагота, тело, пол, бессознательное и т. п., вместо того чтобы открывать путь к более глубинным отличиям, выстраиваются в ряд как эквивалентные репрезентанты друг друга, образуют метонимические сочетания и, как конечный результат, — *дискурсивную логику сексуальности,* дискурс пола как ценности. Та же операция, что и в психометафизике, где субъект как идеальный референт образуется из одной лишь беспрерывной циркуляции, метонимического обмена терминов сознания, воли, представления и т. п.

ПРИТЧА

«— Ах, ну почему существуют два пола?
— Что же тебе не нравится? Тебе бы хотелось, чтобы их было двенадцать или один?»
Современный роман

Разброс значений можно и увеличить: почему не нулевое или бесконечное число полов? Вопрос о «цифрах» здесь бессмыслен (в то время как *логически* возможен вопрос, почему на руке не шесть пальцев). Бессмыслен потому, что половое деление — это именно раздел, проходящий через каждого субъекта, из-за чего немыслимыми оказываются и «один», и «несколько», но также и «два», потому что «два» уже является числом (именно число два и обыгрывается в приведенном выше абсурдном диалоге). В радикальном своем понимании пол вообще не может получить форму целых чисел или статус исчислимости: пол — это *отличие,* а две «стороны» отличия не являются *элементами* и не могут быть ни

[141] Герберт Маркузе, *Эрос и цивилизация,* Киев, Государственная библиотека Украины для юношества, 1995, с. 233. — *Прим. перев.*

слагаемыми, ни составными частями серии. Они могут учитываться только как *единицы.*

Зато процитированный диалог логичен в рамках внушаемой нам двуполой модели (Мужское/Женское), так как в этой модели пол изначально полагается в виде двух *элементов* структурной оппозиции. Возможность дойти до абсурда, до серийного перечисления полов, *до накопительного понятия пола* уже заложена в двуполой структуре с того самого момента, когда мужское и женское полагаются как целые элементы.

Таким образом, *амбивалентность* пола сводится на нет *бивалентностъю* двух полов и половых ролей. Сегодня, когда эта бивалентность преображается в силу «сексуальной революции», якобы стирающей различия мужского и женского, амбивалентность пола сводится на нет *двойственностью* унисекса.

Против сексуалистских метафор.

Сегодня, в свете идей Фрейда, все научились очень хорошо, даже слишком хорошо, различать за любой социальной, этической, политической практикой сублимацию и вторичную рационализацию первичных процессов. Расшифровывать любые дискурсы в терминах вытеснения и фантазматической *детерминированности* сделалось культурным стереотипом.

Но дело-то как раз в том, что это не более чем *термины,* и бессознательное в них не более чем специальный язык. Столь же фантазматическим становится и сексуальный дискурс, когда пол уже не критически сводит к нулю, как прежде, социально-нравственные мистификации, а сам оказывается *способом рационализации* проблемы, связанной с *символическим уничтожением всех социальных отношений,* — проблемы, которую сексуалистский дискурс помогает ввести в безопасные рамки кода. Сегодня во «Франс-диманш» запросто можно прочесть, что у многих женщин фригидность проистекает от слишком сильной фиксации на отце и что они наказывают себя за это, не давая себе получать удовольствие; отныне сия психоаналитическая «истина» составляет достояние культуры и фактор *социальной* рационализации (чем и обусловлен все более безысходный тупик психоаналитического лечения).

Сексуальная или психоаналитическая интерпретация не обладает никакой исключительностью. Она не хуже других может стать объектом фантазма как истина в последней инстанции — а потому сразу же и как революционный мотив. Так и происходит сегодня: союз психоанализа с революцией имеет столь же воображаемый, столь же искаженный характер, что и «перехват» психоанализа буржуазией: и тот и другой связаны с *фиксацией пола и бессознательного как детерминирующей инстанции, с* их сведением к рационально-причинному порядку.

Где есть рационализация во имя какой бы то ни было инстанции, там есть и мистификация. Там, где сексуальное сублимируется и рационализируется в политическом, социальном, нравственном — но и там, где символическое цензурируется и сублимируется в господствующем сексуальном дискурсе.

РАССКАЗ ЧЖУАН-ЦЗЫ О МЯСНИКЕ

> «Скажи, — спросил князь Вэн-хуэй, — как же ты достиг столь высокой степени искусства?»
>
> Мясник отложил свой нож и сказал: «Я люблю дао и таким образом совершенствуюсь в своем искусстве. Когда я начинал заниматься своим делом, я видел перед собой только бычью тушу. Три года спустя я уже больше не видел тушу. Теперь я постигаю все не столько глазами, сколько умом. Мои чувства больше не работают; работает только ум. Я знаю, как от природы сложен бык, и режу только по сочленениям и промежуткам. Я не разрубаю артерии, вены, мышцы и жилы, а уж тем более крупные кости! Хороший мясник изнашивает за год один нож, потому что режет только по мясу. Обычный мясник изнашивает по ножу каждый месяц, потому что нож у него затупляется о кости. Мне мой нож служит

уже девятнадцать лет. Им разделаны тысячи бычьих туш, а лезвие его все еще кажется свежезаточенным. Просто в сочленениях костей есть промежутки, а лезвие ножа не имеет толщины. Тому, кто умеет погружать тончайшее лезвие в эти промежутки, легко работать ножом, ведь он режет по пустым местам. Потому-то я и пользуюсь своим ножом уже девятнадцать лет, а лезвие его до сих пор кажется свежезаточенным. Каждый раз, когда мне приходится разделывать сочленения костей, я отмечаю наиболее трудные места, задерживаю дыхание, пристально вглядываюсь и действую не спеша. Я тихонько провожу ножом, и сочленения разделяются с такой же легкостью, как если бы я складывал на землю куски глины. Тогда я вытаскиваю нож и распрямляюсь…»

Чжуан-Цзы, III, «Начало гигиены»

Это прекрасный пример анализа, его поразительной операциональной действенности, если преодолеть взгляд на объект как на нечто полное, субстанциально-непрозрачное («когда я начинал заниматься своим делом, я видел перед собой только бычью тушу»), если преодолеть анатомический взгляд на тело как сплошную, объединяемую своим внешним обликом массу костей, мяса и внутренних органов, которую можно резать как хочешь; с такой массой работает обычный мясник, который знай режет изо всех сил, тогда как следует дойти до сочленений пустоты, до той структуры пустот, в которой тело обретает свою сочлененность («я режу только по сочленениям и промежуткам»). Нож, которым пользуется мясник из притчи Чжуан-цзы, не есть полнота, проходящая сквозь полноту, он и сам есть пустота («лезвие ножа не имеет толщины») и работает он с пустотой («легко… ведь он режет по пустым местам»). Такой нож, действующий по воле острого аналитического ума, работает не с пространством, занимаемым бычьей тушей и фиксируемым органами чувств, глазами, — он сообразуется с внутренней логической организацией ритма и интервалов. Он оттого не знает износу, что не имеет дела с враждебной субстанцией мяса и костей, он представляет собой чистое отличие и работает тоже с отличиями, — в данном случае с целью расчленения туши, но ясно, что эта практическая операция зиждется на особой символической экономике, связанной не с «объективным» познанием и не с силовыми отношениями, а со структурой обмена; нож и туша *взаимообмениваются,* нож *артикулирует* моменты неполноты туши и тем самым деконструирует ее согласно ее собственному ритму.

Такой нож — это также и леклеровская буква, которая осуществляет эрогенный раздел того или иного места в теле согласно логике желания. Эта символическая запись всегда налицо и «не знает износу», так как буква в силу крайней топкости своего начертания расчленяет анатомическое тело и работает в его членораздельной пустоте, — тогда как полновесный дискурс, дискурс плохого мясника, знай себе режет по материально-анатомическому, наглядному телу.

Тысячелетний предок ножа Лихтенберга,[142] который своим логическим парадоксом (нож без лезвия, которому недостает рукоятки) образует вместо наглядной, фантастико-фантазматической полноты фаллоса символическую конфигурацию фаллоса *отсутствующего,* — этот нож не режет *по* телу; он разрешает его, внимательно и мечтательно циркулирует по нему (внимательность здесь зыбкая: «задерживаю дыхание, пристально вглядываюсь и действую не спеша»); он продвигается *анаграмматически* — то есть не от члена к члену, не от органа к следующему органу, как от слова к слову по прямой линии функционального синтаксиса; так поступают плохой мясник и лингвист, занимающийся сигнификацией. Здесь же лезвие смысла другое: оставляя в стороне видимое тело, оно прослеживает тело внутреннее, под-телесное, подобно тому как анаграмма работает по модели рассеяния и разрешения некоторого термина, некоторого первичного

---

142 Противоположный бритве Оккама, которая как раз кастрирует и чертит прямую линию абстракции и рациональности.

корпуса, секретом которого является иная, иод-дискурсивная артикуляция какого-то имени или формулы, неотступно преследующих текст своим отсутствием. Эту-то формулу тела, бросающую вызов телу анатомическому, описывает и разрешает нож мясника. Нет сомнения, что действенность, символическая эффективность знака в первобытных обществах отнюдь не носит «магического» характера, по связана с этой тончайшей работой *анаграмматического разрешения.* Так и с архитектурой эрогенного тела, которая есть не что иное, как анаграмматическая артикуляция некоторой «утраченной и никогда не бывшей» формулы, дизъюнктивно-синтетически воссоздаваемой лезвием желания, намечаемой, но не высказываемой; собственно, желание и есть это разрешение означающего в орфическом рассеянии тела, в анаграмматическом рассеянии поэмы, чей музыкальный ритм совпадает с ритмом мясницкого ножа из притчи Чжуан-цзы.

V. ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ И СМЕРТЬ

ВЫДВОРЕНИЕ МЕРТВЫХ

По сравнению с дикарями, которые называли «людьми» только членов своего племени, наше определение «Человеческого» значительно шире, теперь это понятие универсальное. Собственно, именно это и называют культурой. Сегодня люди — это все люди. В действительности основу такой универсальности составляет просто тавтологическое удвоение — именно в нем «Человеческое» обретает силу нравственного закона и принципа исключения. Ведь «Человеческое» изначально задает и своего структурного двойника — Нечеловеческое. Оно, собственно, именно в этом и состоит, так что прогресс Человечности и Культуры есть просто цепь новых и новых дискриминаций, которые объявляют «Других» нечеловечными, то есть несуществующими. Для дикарей, называющих самих себя «людьми», другие представляют собой нечто иное. Для нас же, живущих под знаком Человеческого как универсального понятия, другие суть ничто. В первом случае быть «человеком» — это вызов, так же как быть дворянином; такой статус, переживаемый как завоеванное отличие, высшее *качество,* не только дает возможность для обмена с иными, отличными существами — богами, предками, чужеземцами, животными, природой, — он еще *и требует,* чтобы его постоянно ставили на карту, прославляли и защищали. *Мы* же довольствуемся тем, что возводим в ранг универсального понятия абстрактно-родовую ценность, основанную на эквивалентности всех членов рода и на исключении всего прочего. То есть в известном смысле с развитием культуры определение Человеческого неумолимо сужается: каждый «объективный» шаг цивилизации на пути к универсальности соответствует еще более строгой дискриминации, так что можно предвидеть, что эпоха окончательной универсализации Человека совпадет с отлучением от этого понятия всех людей — останется сиять в пустоте один лишь чистый концепт.

Расизм — современное явление. Человеческие культуры и расы и раньше игнорировали или же уничтожали друг друга, но это никогда не делалось под знаком универсального Разума. В этом не было критерия Человеческого и отделения Нечеловеческого, были только отличия, которые и могли сходиться в смертельной борьбе. А вот при *нашем,* безотличном понятии Человека возникает и дискриминация. Если прочесть написанную в XVI веке Жаном де Лери «Историю путешествия в Бразилию», то станет ясно, что в ту эпоху, когда над западной культурой еще не нависало во всей своей метафизической чистоте понятие Человека, не существовало и расизма: этот женевский дворянин, реформат-пуританин, попавший к бразильским каннибалам, вовсе не расист. Мы же с тех пор стали расистами — далеко ушли вперед по пути прогресса. Мы расисты не только по отношению к индейцам-каннибалам — по мере углубления своей рациональности паша культура последовательно выдворила в область нечеловеческого неодушевленную природу, животных, низшие

расы,[143] а затем эта раковая опухоль Человеческого, притязая обозначать пределы абсолютного превосходства нашего общества, проникла и внутрь самого этого общества. Мишель Фуко проанализировал выдворение безумцев на заре новоевропейской цивилизации, но мы знаем также, как непосредственно с развитием Разума происходило выдворение детей, как в силу идеализированного статуса детства они все больше заточались в гетто инфантильного мира, в отверженное состояние невинности. Не-людьми сделались и старики, отброшенные на периферию человеческой нормы. А равно и многие другие «категории», которые, собственно, и стали «категориями» именно в ходе новых и новых сегрегаций, которыми отмечено развитие культуры. Бедняки, слаборазвитые страны, индивиды с низким коэффициентом умственного развития, извращенцы, транссексуалы, интеллектуалы, женщины — целая мифология террора и отлучения на основе все более и более расистского определения «нормального человека». Квинтэссенция нормальности: в последнем итоге все «категории» подвергнутся исключению, сегрегации и проклятию, и тогда-то общество станет наконец универсальным, в нем наконец сольются воедино нормальность и универсальность под знаком человеческого.[144]

Исследование Фуко составляет важнейший вклад в ту подлинную историю культуры, в ту Генеалогию Дискриминации, решающее место в которой начиная с XIX века занимают сами труд и производство. Однако есть еще один акт исключения, который состоялся раньше всех других и был радикальнее, чем исключение безумцев, детей и низших рас, который предшествовал им и служил для них образцом, который вообще лежит в основе всей «рациональности» нашей культуры: это исключение мертвых и смерти.

От первобытных обществ к обществам современным идет необратимая эволюция: мало-помалу *мертвые перестают существовать.* Они выводятся за рамки символического оборота группы. Они больше не являются полноценными существами, достойными

---

143 *Основой* расизма стала универсалистская точка зрения, и с той же точки зрения его пытаются преодолевать — посредством эгалитарно-гуманистической морали. Но на что бы ни опиралась такая эгалитарная мораль — на понятие души, как раньше, или на биологические характеристики, как теперь, — все эти аргументы не более объективны и не менее абстрактны, чем цвет кожи. Ибо это все равно *различительные* критерии. На основе таких критериев (вроде души или пола), можно, конечно, установить эквивалентность «Белый=Черный», но такая эквивалентность тем радикальнее исключает все не имеющее «человеческой» души или пола. Дикари, не гипостазируя ни душу, ни биологический род, признавали землю, животных и мертвых своими родичами. Мы же, на основе своих универсальных принципов эгалитарного метагуманизма, отбросили их прочь; интегрируя негров на основе «белых» критериев, этот наш метагуманизм фактически лишь расширяет границы абстрактной общественности, социальности *де юре.* Действует все та же белая магия расизма, которая просто перекрашивает негра в белого под знаком универсализма.

144 «Чем Бог человечнее *по существу,* тем большим *кажется различие* между Богом и человеком, т. е. тем настойчивее опровергается путем религиозной рефлексии, богословия, единство божественной и человеческой сущности, тем больше унижается достоинство человеческих свойств, которые служат, как таковые, объектом человеческого сознания. Это объясняется тем, что положительными свойствами в созерцании или определении божественной сущности являются только человеческие свойства, вследствие чего и взгляд на человека как на объект сознания может быть только отрицательным, человеконенавистническим. Чтобы обогатить Бога, надо разорить человека, и т. д.» (Фейербах, «Сущность христианства» [Л.Фейербах, *Сочинения,* т.2, М., Наука, 1995, с. 44. — *Прим. перев .*]).

Здесь хорошо описана эта «захватническая» универсализация. Универсализация Бога всегда связана с исключением, редукцией человеческого начала и его оригинальности. Когда Бог становится похож на человека, то сам человек уже не похож больше ни на что. Фейербах, еще слишком занятый борьбой с религией, умалчивает о другом — о том, что и универсализация Человека тоже осуществляется ценой исключения всех других (безумцев, детей и т. д.) в их отличности. Когда Человек становится похожим на Человека, то другие уже не походят больше ни на что. Будучи определен как универсальность, как идеальная референция, Человек, подобно Богу, оказывается совершенно нечеловеческим бредовым представлением. Фейербах умалчивает еще и о другом: в результате такой операции захвата, когда Бог забирает все человеческое себе и человек остается лишь безжизненным негативом Бога, — в результате такой операции оказался убит рикошетом и сам Бог. Да и сам Человек тоже теперь гибнет от установленных им самим отличий нечеловеческого (таких, как безумие, детство, дикость).

партнерами обмена, и им все яснее на это указывают, выселяя все дальше и дальше от группы живых — из домашней интимности на кладбище (этот первый сборный пункт, первоначально еще расположенный в центре деревни или города, образует затем первое гетто и прообраз всех будущих гетто), затем все дальше от центра на периферию, и в конечном счете — в никуда, как в новых городах или современных столицах, где для мертвых уже не предусмотрено ничего, ни в физическом, ни в психическом пространстве. В новых городах, то есть в рамках современной общественной рациональности, могут найти себе структурное пристанище даже безумцы, даже правонарушители, даже люди аномального поведения — одна лишь функция смерти не может быть здесь ни запрограммирована, ни локализована. Собственно, с ней уже и не знают, что делать. Ибо сегодня *быть мертвым — ненормально,* и это нечто новое. Быть мертвым — совершенно немыслимая аномалия, по сравнению с ней все остальное пустяки. Смерть — это антиобщественное, неисправимо отклоняющееся поведение. Мертвым больше не отводится никакого места, никакого пространства/времени, им не найти пристанища, их теперь отбрасывают в радикальную у-топию — даже не скапливают в кладбищенской ограде, а развеивают в дым.

Но мы ведь знаем, что означают такие ненаходимые места: раз больше нет фабрики, значит труд теперь повсюду, — раз больше нет тюрьмы, значит изоляция и заточение повсеместны в социальном пространстве/времени, — раз больше нет приюта для умалишенных, значит психологический и терапевтический контроль стал всеобщим и заурядным явлением, — раз нет больше школы, значит все социальные процессы насквозь пропитались дисциплиной и педагогическим воспитанием, — раз нет больше капитала (и его марксистской критики), значит закон ценности перешел во всевозможные формы саморегулирующегося послежития, и т. д. Раз нет больше кладбища, значит его функцию выполняют все современные города в целом — это мертвые города и города смерти. А поскольку операциональный столичный город является и завершенной формой культуры в целом, то значит, и вся наша культура является просто культурой смерти.[145]

ПОСЛЕЖИТИЕ, ИЛИ ЭКВИВАЛЕНТНАЯ СМЕРТЬ

Справедливо будет сказать, что гонимые и изолируемые от живых мертвые и нас, живых, обрекают *на эквивалентную смерть* — ибо основополагающий закон символического обязательства все равно действует, на благо или во зло. Так, безумие всегда представляет собой просто линию *раздела* между безумными и нормальными — линию, которую нормальность *разделяет* с безумием и которой она определяется. Любое общество, интернирующее безумцев, само глубоко инвестировано безумием, которое в конечном счете оказывается здесь единственным и повсеместным предметом символического обмена под легальными знаками нормальности. Эта длительная работа безумия над заточающим его обществом продолжалась несколько веков, и сегодня стены приютов исчезают — не в силу какой-либо чудесной терпимости, а просто потому, что процесс нормализации общества через безумие *завершен:* безумие сделалось повсеместно распространенным, по-прежнему оставаясь на положении изгнанника. Приют для умалишенных как бы растворился в

---

[145] Ныне, когда дешевые многоквартирные дома походят на кладбища, настоящие кладбища закономерно обретают форму жилья (в Ницце и т. д.). С другой стороны, поразительно, что в больших американских городах, да порой и во Франции, традиционные кладбища образуют единственное зеленое и незастроенное пространство в городском гетто. Пространство мертвых оказывается единственным в городе местом, пригодным для жизни, — этот факт красноречиво говорит об инверсии ценностей в современном некрополе. В Чикаго на кладбище играют дети, катаются мотоциклисты, целуются влюбленные. Найдется ли архитектор, который решился бы на основе этой *реальности* современного городского устройства сконструировать целый город, отправляясь от кладбищ, пустырей и «нежилых» пространств? Впрочем, это ведь стало бы смертью архитектуры…

социальном пространстве, потому что нормальность дошла до такой идеальной точки, где она сама обретает характерные черты сумасшедшего дома, потому что вирус заточения проник во все фибры «нормальной» жизни.

Так и со смертью. В конечном счете смерть — не что иное, как *социальная* демаркационная линия, отделяющая «мертвых» от «живых»; следовательно, она в равной мере касается и тех и других. Вопреки безрассудным иллюзиям живых, мнящих себя живыми при исключении мертвых, вопреки иллюзорным попыткам свести жизнь к *абсолютной прибавочной стоимости,* отсекая от нее смерть, — нерушимая логика символического обмена восстанавливает эквивалентность жизни и смерти в форме безразлично-фатального послежития. Когда смерть вытесняется в послежитие, то, в силу хорошо известного возвратного процесса, и сама жизнь оказывается всего лишь доживанием, детерминированным смертью.

ЗАМОГИЛЬНОЕ ГЕТТО

Параллельно с сегрегацией мертвых складывается понятие о бессмертии. Действительно, загробная жизнь, этот особый статус, которым отмечены «душа» и «высшие» духовные существа, представляет собой просто выдумку, прикрывающую собой действительное выдворение мертвых и разрыв символического обмена с ними. Пока мертвые остаются рядом, отличные, но живые и во многих случаях — партнеры живых, до тех пор им незачем быть бессмертными, *им и не следует* быть бессмертными, так как подобное фантастическое качество нарушало бы взаимный характер обмена. Лишь по мере того как живые исключают их из своего круга, они потихоньку становятся бессмертными, и такое идеализированное послежитие есть не что иное, как знак их социального изгойства.

Следует покончить с идеей религиозного *прогресса,* который-де ведет от анимизма к политеизму, а затем к монотеизму, постепенно проявляя бессмертие души. Бессмертие приписывается мертвым как раз по мере их заточения — примерно так же, как сейчас в нашем обществе одновременно растут продолжительность жизни и сегрегация стариков как асоциальных элементов.

Да, бессмертие, как ни странно, обладает прогрессивным развитием. Во временном плане оно эволюционирует от ограниченного послежития до вечного; в социальном пространстве оно демократизируется и из привилегии немногих становится потенциальным правом каждого. Однако все это сравнительно недавние явления. В Египте некоторые члены группы (сначала фараоны, а затем и жрецы, военачальники, богачи, посвященные члены господствующих классов) постепенно, в прямой зависимости от своей власти, обособлялись как бессмертные, тогда как все остальные имели право только на смерть и двойника. К 2000 году до нашей эры бессмертие стал получать каждый — то было своего рода социальное завоевание, возможно добытое в тяжелой борьбе; не впадая в социально-историческую фантастику, легко вообразить, как в Египте древних династий происходили бунты и социальные выступления с требованием права на бессмертие для всех.

Итак, первоначально бессмертие было эмблемой власти и социальной трансцендентности. В тех первобытных группах, где нет структуры политической власти, нет и личного бессмертия. В дальнейшем, в менее сегментарных обществах, появляются «относительная» душа и «ограниченное» бессмертие, соответствующие относительной же трансцендентности властных структур. Затем бессмертие распространяется и увековечивается в деспотических обществах, в великих Империях с их тотальной трансцендентностью власти. Первоначально этим превосходством пользуется царь или фараон, а затем, на более развитой стадии, сам Бог как главное бессмертное существо, из которого бессмертие проистекает и перераспределяется всем и каждому.

Но эта фаза бессмертного Бога, совпадающая со становлением великих универсалистских религий и особенно христианства, является уже и фазой величайшей абстрактности социальной власти в Римской империи. Греческие боги оттого были смертны,

что связаны со специфической, еще не универсалистской культурой.

Даже и в раннем христианстве еще не было согласия по вопросу о бессмертии, которое возникло относительно поздно. Отцы церкви еще допускали временное уничтожение души впредь до воскресения. И даже в проповеди самой идеи воскресения апостол Павел сталкивался не только с насмешками язычников, но и с глубоким сопротивлением христиан и отцов церкви. В Ветхом завете (у Даниила) воскресение обещано лишь тем, кто при жизни не получил вознаграждения *добром или злом.* Загробная жизнь, посмертное послежитие — это просто итоговое сальдо, оно зависит от того, осталось ли что-нибудь не обмененным при жизни. Прекрасный пример того, что воскресение и бессмертие представляют собой всего лишь вынужденное средство по сравнению с возможностью для группы *немедленно* оплачивать все свои символические счета, возмещать весь свой символический долг, не откладывая этого на будущую жизнь.

Будучи при своем появлении отличительной эмблемой власти, в истории христианства бессмертие души играет роль эгалитаристского мифа, загробной демократии, которая противостоит мирскому неравенству перед лицом смерти. Это всего лишь миф. Даже в самой своей универсалистской христианской версии бессмертие лишь *де-юре* принадлежит каждому человеческому существу. Фактически его раздают понемногу, оно остается достоянием определенной культуры, а внутри этой культуры — достоянием определенной социально-политической касты. Разве миссионеры когда-нибудь верили в бессмертную душу туземцев? Разве женщина в «классическом» христианстве по-настоящему обладала душой? А безумцы, дети, преступники? Фактически все сводится к тому же: душа есть только у сильных и богатых. Социальное, политическое, экономическое неравенство перед лицом смерти (продолжительность жизни, торжественность похорон, слава и жизнь в людской памяти) — все это лишь результаты основополагающей дискриминации: одни, единственно подлинные «человеческие существа», имеют право на бессмертие, остальные же имеют право лишь на смерть. На глубинном уровне ничего не изменилось со времен Египта древних династий.

Что ж, скажет наивный материалист, какая разница, бессмертие или пет? — это ведь все воображаемое. Да, но поразительно, что *реальная* социальная дискриминация основывается именно на этом, что власть и социальная трансцендентность нигде не бывают столь четко отмечены, как в воображаемом. Экономическая власть капитала не в меньшей степени зиждется на воображаемом, чем власть церкви. Это просто ее фантастическая секуляризованная форма.

Ясно также, что демократия здесь ничего не меняет. Некогда люди могли сражаться за бессмертие души для всех, подобно тому как многие поколения пролетариев сражались за имущественное и культурное равенство. Это одна и та же борьба — у одних за загробное послежитие, у других за текущее выживание; и одна и та же ловушка — поскольку личное бессмертие для немногих возникает, как мы видели, из раскола в единстве группы, то какой же смысл требовать его для всех? Это значит просто обобщать воображаемое. Смыслом революции может быть только отмена отделённости смерти, а не равенство в послежитии.

Бессмертие — это не что иное, как своеобразный всеобщий эквивалент, связанный с абстракцией линейного времени (оно формируется по мере того, как время становится абстрактным параметром, связанным с процессом накопления в политической экономии и вообще с абстрагированием жизни).

DEATH POWER[146]

Возникновение загробного послежития, может, следовательно, рассматриваться как основополагающий акт зарождения власти. Не только потому, что этот механизм позволяет

146 Смертельная власть *(англ.). — Прим. перев.*

требовать отречения от земной жизни и шантажировать вознаграждением в мире ином (в чем и состоит вся стратегия жреческих каст), но и, более глубинным образом, в силу установления *запрета на смерть* и одновременно особой инстанции, которая за этим запретом следит, — власти. Нарушить союз мертвых и живых, нарушить обмен жизни и смерти, изъять жизнь из ее тесных связей со смертью и наложить запрет на смерть и мертвых — именно в этой точке изначально и возникает социальный контроль. Власть возможна лишь при условии, что смерть больше не гуляет на воле, что мертвые помещены под надзор, в ожидании той будущей поры, когда в заточении окажется и вся жизнь. Таков основной Закон, и власть стоит стражем при его вратах. Фундаментальный акт вытеснения заключается не в вытеснении бессознательных влечений, какой-либо энергии или либидо, он не носит антропологического характера, — это акт вытеснения смерти, и характер его *социальный,* в том смысле что им осуществляется поворот к репрессивной социализации жизни.

Как известно, исторически основу власти жрецов образует их монополия на смерть и исключительное право контролировать сношения с мертвыми.[147] Мертвые первыми выделяются в обособленную область, допускаемую к обмену только через посредующую инстанцию жрецов. Здесь, на этой заставе смерти, и образуется власть. Далее она будет питаться другими, бесконечно усложняющимися разделениями — на душу и тело, на мужское и женское, на добро и зло и т. д., но самый первый раздел — это раздел на жизнь и смерть.[148] Когда говорят, что власть «стоит у руля» [«tient la barre»], то это не просто метафора: она и *есть* черта [barre] между жизнью и смертью, повеление о разрыве их взаимообмена, контрольно-пропускной пункт на пути между ними.

Так и в дальнейшем власть утверждается между субъектом и его отделенным от него телом, между человеком и его отделенным от него трудом — в точке разрыва возникает инстанция медиации и репрезентации. Но следует иметь в виду, что архетипом такой операции является отделение группы от своих мертвых или же, как сегодня, отделение каждого из пас от его собственной смерти. В дальнейшем все формы власти так или иначе овеяны этим духом, потому что в конечном счете власть всегда держится на манипулировании, управлении смертью.

Все инстанции подавления и контроля утверждаются в пространстве разрыва, в момент зависания между жизнью и ее концом, то есть в момент выработки совершенно фантастической, искусственной темпоральности (ведь жизнь каждого человека уже в любой момент содержит в себе его смерть как свою цель, уже реализованную в данный момент). Абстрактное социальное время впервые устанавливается при этом разрыве неразделимого единства жизни и смерти (гораздо раньше, чем абстрактный общественный труд!). Все будущие формы отчуждения, отделения, абстрагирования, присущие политической экономии и разоблаченные Марксом, коренятся в этом отделении смерти.

Вычесть из жизни смерть — такова основополагающая операция экономики: жизнь становится *остатком,* который в дальнейшем может трактоваться в операциональных терминах исчисления и ценности. Как у Шамиссо в «Истории Петера Шлемиля» — стоит Петеру потерять свою тень (вычесть из жизни смерть), и он становится богатым,

---

[147] Все ереси были попытками оспорить «царство небесное» и установить царство божье здесь и теперь. Отрицать разделение на жизнь и послежитие, отрицать загробный мир — значит отрицать также и разрыв с мертвыми, а следовательно, и необходимость прибегать к какой-то посредующей инстанции для сношений с ними. Это означает конец всех церквей и их власти.

[148] Бог — это то, чем поддерживается разделенность означающего и означаемого, добра и зла, мужчины и женщины, живых и мертвых, тела и духа, Иного и Того же и т. д.; вообще, это то, чем поддерживается разделенность полюсов любой различительной оппозиции — в том числе и низших и высших, белых и негров. Когда разум получает политическую форму, то есть когда различительная оппозиция разрешается в виде власти и получаст перекос в пользу одного из своих элементов, то Бог всегда оказывается именно на этой стороне.

могущественным капиталистом; договор с дьяволом — это как раз и есть пакт политической экономии.

Восстановить в жизни смерть — такова основополагающая операция символического.

ОБМЕН СМЕРТИ ПРИ ПЕРВОБЫТНОМ СТРОЕ

У дикарей нет биологического понятия о смерти. Вернее, биологические факты как таковые — смерть, рождение или болезнь, все, что идет от природы и что мы считаем особенно закономерным и объективным, — просто не имеют для них смысла. Для них это абсолютный хаос, потому что не может символически обмениваться, а все, что не может символически обмениваться, составляет смертельную угрозу для группы.[149] Вокруг души и тела, подстерегая и живых и мертвых, бродят непримиренные, неискупленные, враждебно-колдовские силы, энергии умерших и энергии космоса, которые группа не сумела обуздать в ходе обмена.

Мы десоциализировали смерть, отнесли ее к сфере биоантропологических законов, приписали ей иммунитет науки, автономию индивидуальной судьбы. Первобытные же люди не останавливаются на физической материальности смерти, парализующей пас в силу нашего доверия к ее «объективности». Они не «натурализовали» смерть, они знают, что смерть (как и тело, как и любое природное событие) является *социальным отношением,* что она определяется в социальном плане. В этом они гораздо «материалистичнее» нас, поскольку для них настоящая материальность смерти, как и настоящая материальность товара по Марксу, заключается в ее *форме,* которая всегда представляет собой форму некоторого социального отношения. Напротив, у нас все виды идеализма сходятся в иллюзорном представлении о *биологической* материальности смерти: этот дискурс *«реальности»* фактически является дискурсом *воображаемого,* первобытные же люди преодолевают его благодаря участию в деле *символического.*

Центральным моментом символической операции является инициация. Она нацелена не на обуздание или «преодоление» смерти, а на ее социальное артикулирование. Так описывает ее Р.Жолен в книге «Смерть у сар а»: «коев» (молодых людей, проходящих инициацию) «пожирают предки», и они *«символически»* умирают, чтобы затем возродиться. Главное, не понимать это в нашем ущербном смысле, но в том смысле, что их смерть становится предметом взаимного/антагонистического обмена между предками и живущими и образует не разрыв, а социальное отношение между партнерами — обмен встречными дарами, не менее интенсивный, чем при обмене ценными вещами или женщинами; в этой непрестанной игре ответных реакций смерть уже не может утвердиться как некая цель или инстанция. Преподнося покойнику-родичу мясную котлетку, брат дарит ему свою жену, чтобы его оживить. Мертвый включается в жизнь группы через еду. Однако обмен этот — взаимный. Покойник тоже дарит свою жену — родовую землю — одному из своих живых родичей, дабы ожить через уподобление ему и оживить его самого через уподобление себе. Важнейшим моментом является умерщвление «коев» (посвящаемых) великими жрецами «мо»: юношей пожирают предки, а затем земля рождает их вновь, подобно тому как родила их мать. Будучи «убиты», посвящаемые попадают в руки своих инициатических, «культурных» родителей, получая от них наставление, лечение и воспитание (инициатическое рождение).

Инициация очевидным образом заключается в том, что на месте голого факта устанавливается обмен: происходит переход от природной, случайной и необратимой смерти к смерти *даримой* и *получаемой,* а значит и обратимой, «растворимой» в ходе социального обмена. Одновременно исчезает и оппозиция рождения и смерти: они также могут

---

149 У нас же, наоборот, вес то, что обменивается символически, образует смертельную угрозу для господствующего строя.

обмениваться под знаком символической обратимости. Инициация — тот поворотный момент социального сцепления, та темная камера, где рождение и смерть перестают быть *крайними членами* жизни и реинволюционируют друг в друга — не для какого-либо мистического слияния, а затем, чтобы, например, сделать из посвящаемого подлинно социальное существо. Непосвященный ребенок родился лишь биологически, у него еще есть только *«реальные»* отец и мать; чтобы стать социальным существом, ему нужно пройти через *символическое* событие инициатического рождения/смерти, обойти кругом всю жизнь и смерть и вступить в символическую реальность обмена.

При инициатическом испытании не разыгрывается никакого второго рождения, затмевающего собой смерть. Сам Жолен склоняется именно к такой интерпретации: согласно ему, при инициации общество «заклинает» смерть или же «диалектически» противопоставляет ей некий новоизобретенный элемент, который ее использует и «преодолевает»: «К жизни и смерти как внешней данности люди прибавили инициацию, посредством которой преодолевают смертельный хаос». Формула одновременно и красивая и двусмысленная, ибо инициация не «прибавляется» к другим элементам и не принимает сторону жизни *против* смерти, ради возрождения (берегись всех тех, кто торжествует над смертью!). Инициация магически обуздывает *разрыв* между рождением и смертью, а заодно и сопряженную с ним судьбу, тяготеющую над разорванной жизнью. Ведь именно при таком разрыве она принимает форму биологической необратимости, абсурдно-физической судьбы, именно при таком разрыве жизнь оказывается заранее потеряна, поскольку обречена на угасание вместе с телом. Отсюда идеализация одного из двух членов оппозиции — рождения (дублируемого в воскресении) за счет другого — смерти. Но это лишь один из наших глубоких предрассудков насчет «смысла жизни». Ведь рождение как событие индивидуальное и необратимое столь же травматично, как и смерть. Психоанализ формулирует это иначе: рождение и есть особого рода смерть. Да и христианство своим обрядом крещения — коллективным священнодействием, социальным актом — всегда стремилось именно поставить предел этому *смертельному* событию рождения. Возникновение жизни — это своего рода *преступление,* если только его не перенять и не искупить коллективным симулякром смерти. Жизнь является самоценным благом только в плане исчислимых ценностей. В символическом же плане жизнь, как и все остальное, является *преступлением,* если она возникает односторонне, если ее не перенять и не уничтожить через дар и возврат, если не «вернуть» ее смерти. Инициация как раз и отменяет это преступление, разрешая *отдельное* событие рождения и смерти в едином социальном акте обмена.

СИМВОЛИЧЕСКОЕ/РЕАЛЬНОЕ/ВООБРАЖАЕМОЕ

Символическое — это не понятие, не инстанция, не категория и не «структура», но акт обмена и *социальное отношение, кладущее конец реальному,* разрешающее в себе реальное, а заодно и оппозицию реального и воображаемого.

Акт инициации противоположен нашему принципу реальности. Он показывает, что *реальность* рождения возникает лишь в результате разделения рождения и смерти. Что и *сама реальность* жизни тоже возникает лишь в результате разобщения жизни и смерти. Таким образом, *эффект реальности* в обоих случаях — это лишь структурный эффект разобщения двух элементов, а наш пресловутый принцип реальности, со всеми своими нормативно-репрессивными импликациями, — это лишь распространение такого дизъюнктивного кода на все уровни. Реальность природы, ее «объективность» и «материальность» возникают лишь в результате разделения человека и природы — тела и не-тела, как сказал бы Октавио Пас. Да и сама реальность тела, его материальный статус, возникают в результате выделения духовного начала, дискриминации души и тела и т. д.

Символическое как раз и ликвидирует этот код дизъюнкции и разделенность элементов. *Это утопия, ликвидирующая раздельные топики души и тела, человека и*

природы, реального и не-реального, рождения и смерти. При символической операции оба элемента оппозиции теряют свой принцип реальности.[150] А этот принцип реальности — просто *воображаемое* противоположного члена оппозиции. При делении человека/природы природа (объективно-материальная) — это просто воображаемое концептуализированного таким образом человека. При половом делении мужского/женского — произвольно-структурном различии, на котором зиждется сексуальный принцип «реальности» (и подавления), — определяемая таким образом «женщина» есть просто воображаемое мужчины. Каждый член дизъюнкции исключает другой, и тот становится его воображаемым.

Так же и с жизнью и смертью в нашей современной системе: за «реальность» этой жизни, за ее переживание как позитивной ценности мы расплачиваемся постоянным фантазмом смерти. Для нас, определенных при этом как живые, смерть и является нашим воображаемым.[151] А архетипом всех дизъюнкций, на которых зиждутся различные структуры реального (это вовсе не абстракция: это разделяет обучающего и обучаемого, утверждая знание как принцип реальности их отношений, — и так далее во всех известных нам социальных отношениях), является фундаментальная дизъюнкция жизни и смерти. Поэтому и в любой сфере «реальности» каждый из разделенных элементов, воображаемое которого образует другой элемент, одержим этим вторым элементом *как своей смертью.*

Так и во всех случаях символическое ликвидирует взаимную завороженность реального и воображаемого, фантазматическую самозамкнутость, которую описывает психоанализ и в которой он сам же замыкается, поскольку в нем тоже с помощью ряда масштабных дизъюнкций (первичные/вторичные процессы, БСЗ/СЗ и т. д.) устанавливается принцип психической реальности БСЗ, неотделимый от его принципа психоаналитической реальности (БСЗ — как принцип реальности психоанализа!), — то есть символическое неизбежно ликвидирует также и психоанализ.[152]

---

[150] Так, в плане символического нет различия между живыми и мертвыми. У мертвых — просто иной статус, поэтому здесь требуются некоторые ритуальные меры предосторожности. Однако зримое и незримое взаимно не исключают друг друга, это два возможных состояния личности. Смерть — это особый аспект жизни. Канак, попавший в Сидней и поначалу ошеломленный таким скоплением людей, быстро объясняет его себе тем, что в этих краях мертвые ходят среди живых, а тут уже нет ничего странного. У канаков «Do Kamo» (М.Ленар, «Do Kamo») значит «кто жив», и в эту категорию может войти что угодно. Здесь опять-таки живое/ неживое — просто различительная оппозиция, которую создаем только мы одни, основывая на ней свою «науку» и насильственную операциональность. Наука, техника, производство предполагают отрыв живого от неживого при преобладании неживого, на чем единственно и зиждутся наука и ее точность (ср. Ж.Моно, «Случайность и необходимость»). «Реальность» науки и техники — это опять-таки реальность разделения живого и мертвого. В эту разобщенность вписывается и сама целевая установка науки как влечения к смерти (желания знать): в этом плане объекты бывают только мертвыми, то есть водворенными в инертно-безразличную объективность, как были в нее водворены прежде всего смерть и мертвые.

В противоположность этому первобытные люди вовсе не предаются, как это любят говорить, «анимизму», то есть идеализму живого, магии иррациональных сил; они не отдают предпочтения *ни тому ни другому началу,* по тон простой причине что не проводят раздела между ними.

[151] То же правило действует и в политической сфере. Так, народы третьего мира (арабы, негры, индейцы) играют роль воображаемого западной цивилизации (и как объекты/пособники расизма, и как основа для революционных упований). И наоборот, наш индустриально-технологический Запад образует их воображаемое, то, о чем они мечтают в своей отторгнутости. На этом и зиждется *реальность* мирового господства.

[152] Разумеется, в психоанализе (лакановском) реальное уже не задается ни как субстанция, ни как позитивная референция; это навсегда утраченный объект, который невозможно найти и о котором, в пределе, нечего и сказать. Такое реальное, понятое как отсутствие, включенное в сетку «символического порядка», сохраняет зато всю прелесть игры в прятки с означающим, обрисовывающим его контуры. Превращаясь из репрезентации в след, инстанция реального исчезает — но все-таки не до конца. В этом вся разница между бессознательной топикой и утопией. Утопия *ликвидирует реальное,* даже реальное как отсутствие или нехватку.

У Лакана, во всяком случае, нет идеалистической путаницы Леви-Стросса. Согласно последнему (в «Структурной антропологии»), «функция символической вселенной — разрешать в идеальном плане то, что в

НЕПРЕЛОЖНОСТЬ ОБМЕНА

Реальное событие смерти принадлежит воображаемому. Где воображаемое создает символический хаос, там инициация восстанавливает символический порядок. То же самое осуществляет и запрет инцеста в области родственных связей: на реальное, природное, «асоциальное» событие биологического родства группа отвечает системой брачных союзов и обмена женщинами. Главное, чтобы все (в одном случае женщины, в другом рождение и смерть) было доступно для обмена, то есть попадало в юрисдикцию группы. В этом смысле запрет инцеста находится в солидарном и дополнительном отношении к инициации. В одном случае посвящаемые юноши циркулируют между живыми-взрослыми и мертвецами-предками — их дарят и возвращают, и тем самым они получают символическое признание. В другом случае циркулируют женщины: они также достигают настоящего социального статуса лишь после того, как их отдадут и возьмут замуж, а не будут больше держать у отца или братьев для их собственных нужд. «Кто ничего не дает, хотя бы свою дочь или сестру, — тот мертв».[153]

Запрет инцеста лежит в основе брачных союзов между живыми. Инициация лежит в основе союза между живыми и мертвыми. Таков фундаментальный факт, который отделяет нас от первобытных людей: у них обмен не прекращается вместе с жизнью. Символический обмен не знает остановки, ни между живыми, ни с мертвыми (а равно и с камнями или зверями). Это непреложный закон: обязательность и взаимность обмена абсолютно непреодолимы. От этого никому не уйти под страхом смерти — с кем бы и с чем бы он ни имел дело. Собственно, смерть именно и есть изъятие из цикла символических обменов (Марсель Мосс, «Социология и антропология», статья «Физическое воздействие на индивида коллективно внушенной мысли о смерти»).[154]

Однако можно сказать, что это и не отделяет нас от первобытных людей и что *у нас все точно так же.* Закон символического обмена ни на йоту не изменился за время господства политической экономии: мы продолжаем вести обмен с мертвыми, даже и отрицая и изгоняя их прочь, — просто за разрыв символических обменов с ними мы постоянно платим своей собственной смертью и смертельной тревогой. По сути дела, так же обстоит и с неодушевленной природой и с животными. Только абсурдная теория свободы может утверждать, будто мы с ними в расчете, — в действительности наш долг остается всеобщим и неизбывным, мы непрерывно продолжаем «расплачиваться» за всю ту «свободу», которую себе забрали. Грандиозное прение всех этих разоблаченных нами взаимных обязательств — таково, собственно, и есть бессознательное. Для его понимания нет никакой нужды в либидо, желании, энергетике и судьбе влечений. БСЗ социально в том смысле, что состоит из всего

плане реальном переживается как противоречие». Символическое предстает здесь (а отсюда недалеко и до самого опошленного его понимания) как своего рода идеальная функция компенсации, медиации между *отдельными* друг от друга реальным и идеальным. Фактически символическое просто принижается до воображаемого.

[153] И наоборот, женщина, которую нельзя *отдать,* тоже умирает или же оказывается перед необходимостью *продавать* себя. В этом корни проституции как остатка в процессе обмена/дара и как первой формы экономического обмена. Хотя первоначально, в архаическом контексте, плата блуднице и является «жертвенной платой», все же с нее открывается возможность иного типа обмена.

[154] Ср. также «Do Kamo» М.Ленара: «Нет никакого представления о смерти как уничтожении. Канаки не смешивают смерть с небытием. Пожалуй, у них и можно найти понятие, близкое к понятию небытия, — «seri». Им обозначается ситуация человека околдованного или проклятого, оставленного своими прсдка-ми-bao, человека пропащего, асоциального. Он и сам ощущает себя несуществующим и по-настоящему страдает от своего распада. Для него небытие — это самое большее социальная отверженность и никак не связано с представлениями канаков о смерти».

социально или символически недообмененного. Так и со смертью: она обменивается тем или иным способом — в лучшем случае именно *обменивается* в ходе социального ритуала, как у первобытных людей, а в худшем случае *искупается* индивидуальной работой скорби. Бессознательное всецело заключается в отклонении смерти от символического процесса (обмен, ритуал) к экономическому (искупление, работа, долг, индивидуальность). Отсюда и существенная разница в наслаждении: мы торгуемся с мертвыми под знаком меланхолии, первобытные же люди живут с мертвыми в форме ритуала и праздника.

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ПЕРВОБЫТНЫЙ СТРОЙ

Эта взаимность отношений между жизнью и смертью, когда они обмениваются в рамках социального *цикла,* а не выкраиваются порознь по схеме биологической *линейности* или же фантазматического *повторения,* это разрешение запрета, разделяющего живых и мертвых и столь резко бьющего по живым, — все это ставит под вопрос самую гипотезу о бессознательном.

«Жениться на матери», «убить отца» — что все это значит? — спрашивает Э.Ортиг в «Африканском Эдипе». «Глагол «жениться» в обоих контекстах имеет различный смысл, различное социально-психологическое содержание. Да и глагол «убить», на первый взгляд столь понятный, — уверены ли мы, что он не таит для нас неожиданностей? Что же такое «мертвый отец» в стране, где предки столь близки к живым?.. Вся система здесь иная и требует от нас заново рассмотреть смысл каждого своего элемента.

В обществе, подчиненном закону предка, у индивида нет никакой возможности убить отца, который всегда уже мертв и по-прежнему жив в обычаях Древних… Взять на себя смерть отца или индивидуализировать свое нравственное сознание, сократив отцовский авторитет до авторитета простого смертного, которого можно заменить другой личностью и отделить от алтаря предков и от «обычая», — *это означало бы выход из группы,* подрыв самых основ родоплеменного общества.

Когда мы говорим об изживании эдипова комплекса, то имеем в виду некоторую индивидуально переживаемую драму. А что с пей будет в родоплеменном обществе, где религия «плодородия» и «предков» открыто кладет в основу коллективного предания то, что у нас юный Эдип обречен переживать в своих личных фантазмах?»

Действительно, «символическая функция» в первобытных обществах строится не на законе Отца и индивидуально-психическом принципе реальности, а на принципе изначально коллективном, на коллективном процессе обменов. Мы видели, как при инициации, в ходе социального процесса разрешаются биологические фигуры родства, уступая место символическим фигурам инициатических родителей, отсылающих к социуму, то есть ко всем отцам и матерям клана, а в пределе и к его мертвым отцам-предкам и к его матери-земле. Инстанция Отца здесь не появляется, разрешаясь в коллективе братьев-соперников (посвященных). «Агрессивность смещается по горизонтали, как соперничество между братьями, сверхкомпенсируемое сильнейшей солидарностью» (Ортиг), — почему же «смещается»? А разве «нормально» она должна была направляться на Отца? Принципу Эдипа, который соответствует *негативному* аспекту запрета на инцест (запрету на мать, налагаемому отцом), противостоит в *позитивном* плане принцип обмена сестер между братьями — в центре всего механизма здесь сестра, а не мать, и вся игра социальных обменов происходит на уровне братьев и сестер. То есть это не десоциализированный эдиповский треугольник, не замкнутая семейная структура, санкционированная запретом и господствующим Словом Отца, а принцип обмена *между равными,* на основе вызова и взаимности, — автономный принцип социальной организации. «Понятие дара возникает внутри одной возрастной группы, в обстановке равенства. Когда ребенок в детской чем-то поступается ради другого ребенка, то это явление иного порядка, чем расставание с матерью».

Таким образом, все свидетельствует здесь о социальном принципе обмена, в

противоположность психическому принципу запрета. Все свидетельствует о символическом процессе, в противоположность процессу бессознательному. При первобытном строе, где все распределяется и разрешается социально, нигде не возникает *биологическая* триада семьи, *психически* сверхдетерминированная, дублируемая в психике узлом фантазмов и вдобавок увенчанная четвертым, чисто «символическим» элементом — фаллосом, «совершенно необходимым, чтобы вывести отношение на уровень речи и сделать его законом взаимопризнания между субъектами». Действительно, именно здесь для нас (по крайней мере, в психоаналитической теории) записано имя Отца, означающее Закона, который единственно дает доступ к обмену. Слово Отца — это фокус, защищающий от смертельного слияния, от растворения в желании матери. Без фаллоса нет и спасения. Никуда не деться от этого Закона, от блокирующей субъекта символической инстанции, благодаря которой и осуществляется основа всего бессознательного — первичное вытеснение, и которая тем самым дает субъекту доступ к его собственному желанию. Без этой инстанции, регулирующей обмены, без этого фаллического опосредования субъект не способен к вытеснению, не имеет доступа даже к символическому и впадает в психоз.

Вот почему иногда утверждали, что первобытные общества — это общества «психотические»: *потому что на самом деле они и не ведают действия этого Закона и вытекающей из него структуры вытеснения и бессознательного.* Для нас-то это просто жестокое средство списать их с диагнозом тихого помешательства (если только не учитывать, как это начинают делать сами западные психоаналитики, что психоз может скрывать в себе и более радикальный смысл, более радикальную символичность, нежели мы могли разглядеть до сих пор под эгидой психоанализа). Да, эти общества имеют доступ к символическому.[155] Нет, они не имеют к нему доступа через незыблемый Закон, чьи контуры совпадают с очертаниями самого общественного порядка, порядка Отца, Вождя, Означающего и Власти. Символическое у них не является *инстанцией,* доступ к которой регулируется посредством Фаллоса — фигуры, метонимически олицетворяющей в себе вообще все фигуры Закона. Символическое — это сам цикл обменов, дарения и отдаривания, порядок, рождающийся из самой этой обратимости и неподвластный юрисдикции двух инстанций — вытесненно-психической и трансцендентно-социальной.[156]

Когда происходит обмен отцов, даримых, получаемых и передаваемых из поколения в поколение посвященных в форме уже мертвых и по-прежнему живых предков (биологический же отец не подлежит обмену, можно лишь самому запять его место, и его символическая фигура, его слово тоже неизменны и необменны, это слово без ответа); когда мать*дается* человеку отцами (это земля предков, вокруг которой вновь и вновь развертывается игра инициации), принимается и передается другим (это относится и к языку племени — тайному языку, к которому допускают посвященного) — тогда все, и отец, и мать, и слово, перестают быть непроницаемо-фатальными инстанциями или даже позициями в управляемой запретом структуре; так и смерть и рождение в символическом сверхсобытии инициации перестают быть фатальными событиями, теряют свой статус необходимости и закона.

Говоря об обществе без вытеснения и бессознательного, не следует искать в нем какую-либо чудесную невинность, где свободно бродят потоки «желания» и без запретов актуализуются «первичные процессы», — этакий *порядок развытеснения,* идеализм желания и либидо, витающий в воображении теоретиков фрейдо-райхианского, фрейдо-марксистского и даже шизо-номадического толка. Это фантазм желания и бессознательного,

---

[155] В этом они гораздо менее психотичны, чем наше, современное общество, за которым любезно сохраняют эпитет «невротическое» и которое по нашему же собственному определению постепенно становится «психотическим», то есть полностью утрачивает доступ к символическому.

[156] Ведь в «первобытных обществах» не существует и само «социальное». Сегодня термин «первобытные» больше не применяется к ним, но следовало бы оставить и не менее этноцентрический термин «общество».

«освобожденного» посредством натурализации (и машинизации), — фантазм «свободы», который сегодня сместился из сферы рациональной мысли в сферу иррационально-инстинктивного, «первично»-бессознательного, но так и не перестал быть *буржуазной* проблематикой (а именно картезианско-кантианской проблематикой необходимости и свободы).

Оспорить теорию бессознательного — значит оспорить и теорию Желания, которое представляет собой, в масштабе всей нашей цивилизации, негативный фантазм определенного порядка рациональности. В этом смысле Желание вполне вписывается в наше царство запрета, его мечтаемая материальность вписывается в наше воображаемое. И при эдиповском психоанализе диалектики желания и запрета, и при анти-эдиповском восхвалении инстинктивной производительности желания оно фантазматически сулит открыть какую-то дикую природность, *объективную* энергию влечений, освободительную и подлежащую освобождению; в подвижном поле революций такая сила желания оказывается прямой наследницей старой доброй рабочей силы. Как известно, эффект силы — это всегда эффект вытеснения, эффект реальности всегда относится к порядку воображаемого. Вслед за «Зеркалом Производства» впору писать «Зеркало Желания».

Пример: первобытный каннибализм. Его проблема якобы заключается не в еде как таковой, а в «оральном влечении» к пожиранию, каковое подвергается у нас фундаментальному запрету — чуть ли не самому фундаментальному из всех, — тогда как первобытные люди наивно нарушают этот запрет и осуществляют свое «желание» без всяких околичностей. Постулат: каждому человеку хочется пожирать себе подобных, и когда это поневоле пришлось содеять команде регбистов-католиков после авиакатастрофы в Андских Кордильерах, то все восхитились таким божественным проявлением глубоко вытесненной, как полагали, природы. Сам папа римский благословил и оправдал его, пусть и не как пример для подражания; стало быть, это все-таки не *абсолютное* преступление — а почему? только исходя из *природы,* чье *либидинальъное сакральное* (бессознательно-психоаналитическое) победно конкурирует сегодня с сакральным божественным, религиозным? Однако каннибалы вовсе не притязают жить в природном состоянии или же согласно своим желаниям, каннибализм для них просто стремление *жить в обществе.* Наиболее интересный случай — когда они едят своих собственных мертвецов. Они это делают не по житейской необходимости и не потому, что больше ни во что их не ставят, — наоборот, имеется в виду воздать им почести, дабы, оставшись в биологической власти тления, они не оказались вне социального, порядка и не стали преследовать группу. Такое пожирание есть социальный, *символический* акт, направленный на поддержание сети связей с пожираемым мертвецом или врагом; как известно, в обоих случаях это всегда по-своему достойный человек, кого попало не пожирают, это всегда знак почтения, сакрализации. Это *мы* презираем то, что едим, можем есть только презренное, то есть мертвечину, неодушевленное животное или растение, обреченное на чисто биологическое усвоение; соответственно и антропофагию мы мыслим как нечто презренное — в силу своего презрения к тому, что мы едим, к самому акту еды и, в конечном счете, к своему телу. У первобытных людей в пожирании нет активной и пассивной стороны, нет абстрактного разделения между едящим и едомым. Здесь действует дуальная логика чести и взаимности, что-то вроде вызова и дуэли, на которой в принципе может победить и поедаемый (отсюда сложные ритуалы умилостивления пищи), — это ни в коем случае не механическая операция поглощения.[157] Это даже не поглощение «жизненных сил», как обычно утверждают этнологи вслед за туземцами, бесхитростно заменяя пищевой функционализм функционализмом магическим (психоаналитики же — психическим функционализмом влечений). Пожирание себе подобного — это не акт пропитания, но и не преобразование маны в интересах поедающего — это *социальный* акт, в котором выходит на поверхность

[157] Ср. сцену каннибализма у Жана де Лери («Индейцы в эпоху Возрождения»).

обще-групповой процесс обмена веществ. Это ни исполнение желания, ни усвоение чего-либо — напротив, это акт траты, уничтожения плоти и ее превращения в символическое отношение, преобразования мертвого тела в социальный обмен. То же самое происходит и при евхаристии, но в форме абстрактного священнодействия и в рамках общей эквивалентности хлеба и вина. Уничтожаемая при этом проклятая доля уже значительно сублимирована и евангелизирована.

Так же и убийство имеет иной смысл, чем у нас. Ритуальное убиение царя не имеет ничего общего с «психоаналитическим» убийством отца. Его целью является не просто искупить смертью царские привилегии, по и опять-таки удержать в потоке обменов, в подвижных взаимосвязях группы то, что могло бы накопиться и зафиксироваться в личности царя (статус, богатство, жены, власть). Такой нежелательный исход предотвращается его смертью. Это и есть сущность и функция жертвоприношения: обращение в дым того, что грозит выпасть из символического контроля группы и отяготить ее своим мертвым грузом. Следовательно, царя нужно (время от времени) убивать, а вместе с ним и закон и «фаллос», начинающий заправлять общественной жизнью. Таким образом, убийство царя берет свое начало не в бессознательном и не в фигуре отца — напротив, это наше бессознательное со всеми его перипетиями вытекает из утраты жертвенных механизмов. Мы уже не можем помыслить убийство иначе как в рамках закрытой экономики, как фантазматическое убийство отца, то есть как итог вытеснения и закона, как исполнение желания и сведение счетов. Игра идет вокруг фаллоса, и фаллическая перипетия захвата власти включается в нее в процессе вытеснения, вместе со смертью отца. Такова сильно упрощенная интерпретация смерти и убийства как вытесненной агрессии, как насилия, эквивалентного насильственному вытеснению. При первобытном же строе убийство — это ни насилие, ни acting-out[158] бессознательного, а потому убивающие царя не получают в виде прибытка ни власти, ни чувства вины, как во фрейдовском мифе. И сам царь тоже не претерпевает, а дарует свою смерть, отдает ее в обмен, и она бывает отмечена праздником, тогда как фантазматическая смерть отца переживается с чувствами вины и тревоги.

Таким образом, убийство и поедание имеют здесь не тот же самый смысл, что у нас: они не являются следствием смертоубийственного влечения, орального садизма или же структуры вытеснения, единственно сообщающей им наш нынешний смысл. Это социальные акты, всецело соответствующие механизму символической обязанности. Помимо прочего, они никогда не обладают односторонней направленностью, всегда характерной для выражения агрессии, которая лежит в основе нашей культуры: бессознательное и его фантазмы (а равно их психоаналитическая теория) предполагают дизъюнктивную схему «убивать есть — я убиваю я ем — тебя убивают тебя едят» и вытеснение амбивалентности, а ее восстановление тем или иным образом в ходе символического процесса кладет конец и власти бессознательного.

УБИВАТЬ ОБЛАДАТЬ ПОЖИРАТЬ — все наше индивидуальное бессознательное организуется вокруг этих элементов и их фантазмов, под знаком вытеснения.

ДАРИТЬ ОТДАВАТЬ ОБМЕНИВАТЬ — у первобытных людей все разыгрывается в ходе открытого коллективного обмена вокруг этих элементов, в ритуалах и мифах, на которые они опираются.

В каждом из «глаголов» бессознательного предполагаются характерные для психоанализа разрыв, разлом, раздел, разгул чувства вины, разыгрывание и повторение запрета. Напротив того, в «глаголах» символического предполагаются обратимость, бесконечные циклические взаимопереходы.

Но главное, радикальное отличие заключается в автономизации психической сферы: инстанция психики и бесознательного появляется у пас лишь в результате вытеснения того, что в первобытных обществах коллективно разыгрывается. Таким образом, ритуал по всем

---

[158] «Отыгрывание», импульсивный акт *(англ.; психоаналитич. термин). — Прим. перев.*

статьям отличен от фантазма, миф — от бессознательного. Любые аналогии между ними, которыми увлеченно занимаются антропология и психоанализ, представляют собой глубочайшую мистификацию.

В психоанализе первобытные общества подвергаются искажению того же порядка, только с обратным знаком, что при анализе марксистском.

I. По мнению антропомарксистов, в такого рода обществах точно так же присутствует и играет детерминирующую роль инстанция экономики, просто в них она носит скрытый, латентный характер, а у пас — явный; это отличие признается второстепенным, аналитик на нем не задерживается и с легкостью приступает к своему материалистическому дискурсу.

II. По мнению антропопсихоаналитиков, в такого рода обществах точно так же присутствует и играет детерминирующую роль инстанция бессознательного, просто в них она носит явный, экстериоризированный характер, а у пас — латентно-вытесненный; это отличие не затрагивает главного, и аналитик не моргнув глазом продолжает свой дискурс в терминах бессознательного.

С обеих сторон равно недооценивается ничтожное на первый взгляд отличие: применяя к первобытным и к нашим общественным формациям одну и ту же структуру (экономику или бессознательное), мы вынуждены переходить либо от явного к скрытому, либо наоборот. Одна лишь паша метафизика способна пренебрегать этой деталью, в иллюзорном убеждении, что содержание, мол, остается неизменным. Но это совершенно неверно: когда экономика «прячется» за другими структурами, то она просто перестает существовать — ничего не объясняет и ничего из себя не представляет. И обратно, когда бессознательное «объявляется», становится явной и артикулированной структурой, то это вовсе никакое не бессознательное — психические структуры и процессы, основанные на вытеснении, уже не имеют смысла при такой ритуальной, а не психической организации, где знаки получают открытое разрешение. При переходе от латентного к явному и от явного к латентному все меняется.[159] Необходимо поэтому все пересмотреть *в зависимости от* этого сдвига — вопреки марксизму и психоанализу, которые его недооценивают.

Тогда и окажется, что невозможность выделить, специфицировать экономическое — это и есть символическое. И что возможность открыто манифестировать нечто якобы бессознательное, но тем самым перестающее таковым быть, — это тоже символическое.

ДВОЙНИК И РАЗДВОЕНИЕ

Фигура двойника, тесно связанная с фигурами смерти и магии, концентрирует в себе всю проблематику психологической или психоаналитической интерпретации.

Двойник из первобытных верований — тень, призрак, отражение, образ, еще почти видимый материальный дух — обычно считается грубым прообразом души и сознания, занимающим свое место в процессе все большей сублимациии и духовного «очеловечения» (по Тейяру де Шардену), апогеем которого становится единственный Бог и универсальная мораль. На самом деле единственный Бог во всем соответствует форме единообразной политической власти, и ни в чем — первобытным богам. Так же и душа и сознание во всем соответствуют принципу унификации субъекта, и ни в чем — первобытному двойнику. Как раз напротив, исторически возникновение «души» кладет конец широкомасштабному обмену с духами и двойниками, приводя к появлению новой, дьявольской фигуры двойника, постоянно проступающей сквозь разум западной цивилизации и опять-таки во всем соответствующей новоевропейской фигуре отчуждения и ни в чем — первобытному двойнику. Взаимоналожение этих двух фигур в духе сознательной или бессознательной психологии является неправомерной подменой.

Между первобытным человеком и его двойником нет отношения зеркального

---

[159] См. на этот счет: Renй Girard, *Laviolenceetlesacrй,* p. 166–169.

отражения или абстракции, как между субъектом и его духовным (душой) или же морально-психологическим началом (сознанием). Нигде не возникает здесь неделимый знаменатель — отношение идеальной эквивалентности, структурирующее для нас субъекта даже в его раздвоенности. Двойник не является и фантастическим излучением субъекта, архаическим пришельцем из глубин бессознательного и чувства вины (мы еще вернемся к этому). Двойник, как и мертвец (мертвец — это двойник живого, а двойник — живой и интимно близкий образ смерти), является *партнером, с* которым у первобытного человека есть конкретно-личностное отношение, отношение амбивалентное (порой счастливое, порой нет), как бы зримый обмен (словесный, жестуальный или ритуальный) с незримой частью себя самого, *и здесь невозможно говорить об отчуждении.* Действительно, субъект бывает отчужден (как это происходит с нами) лишь тогда, когда он интериоризирует в себе некую абстрактную инстанцию, пришедшую из потустороннего мира, как сказал бы Ницше, — психологическую («я» и «я-идеал»), религиозную (Бог и душа), моральную (совесть и закон), — инстанцию, непримиримо подчиняющую себе все остальное. Таким образом, исторически отчуждение начинается при интериоризации Господина *отпущенным* рабом: пока сохраняется *дуальное* отношение господина и раба, отчуждения нет.

Первобытный человек поддерживает дуальное, а не отчужденное отношение со своим двойником. Он может реально (что навсегда заповедано нам) общаться *со своей тенью* — реальной, неметафорической тенью, — как с чем-то оригинальным и живым, может с ней разговаривать, защищать ее, добиваться ее расположения; она его покровительница или его враг — отнюдь не отражение тела-«оригинала», а полноправная тень, а потому и не «отчужденная» часть субъекта, а одна из фигур обмена. Собственно, с этим и имеют дело поэты, когда обращаются к своему собственному телу или же к словам языка. Разговор со своим телом или же с языком в дуальном режиме, без разделения на активное и пассивное начало (тело говорит со мной, язык говорит со мной), обособление каждого фрагмента тела или языка как автономного живого существа, способного спрашивать и отвечать, — это конец разделенности и раздвоенности, которая есть не что иное, как покорная эквивалентность каждой части тела принципу субъекта, каждого фрагмента речи — языковому коду.

Итак, статус двойника в первобытном обществе (а равно и статус духов и богов, так как они тоже представляют собой реальные, живые и отличные от людей иные существа, а не какую-либо идеализированную сущность) противоположен нашему отчуждению: здесь человек преумножается в несчетное множество иных, живых как и он сам, в то время как унифицированный, индивидуированный субъект может сталкиваться только сам с собой в отчуждении и смерти.

При интериоризации души и совести (принципа самоидентичности и самоэквивалентности) субъект подвергается настоящему заточению, сходному с заточением безумцев, которое описал Фуко для XVII века. Тогда-то и теряется первобытное представление о двойнике в смысле непрерывности и обмена и возникает беспокойная боязнь двойника как разрыва субъекта в безумии и смерти. «Кто видит двойника, тот видит свою смерть». Двойник становится вампиром, мстителем, неприкаянной душой — прообразом смерти субъекта, преследующим его уже при жизни. Таков Двойник Достоевского, или же Петер Шлемиль, человек, потерявший свою тень; эту его тень все время истолковывали как метафору души, совести, родной земли и т. д. — неизлечимый идеализм: повесть о Шлемиле гораздо более поразительна, если читать ее без всяких метафор. Мы все потеряли свою *реальную* тень, свою тень от солнца, ибо она для нас больше не существует, мы с ней больше не разговариваем, а вместе с нею нас оставило и наше тело — утратить свою тень значит забыть и свое тело. И па-оборот, когда тень вырастает в самостоятельную силу, как зеркальное отражение в «Пражском студенте», то это козни Дьявола и следствие безумия, эта тень хочет пожрать потерявшего ее субъекта, это тень-убийца, образ всех отброшенных и забытых нами мертвых, которые, вполне естественно, никогда не примиряются с тем, что для живых они не существуют.

Вся паша культура полна этой неотвязной боязнью отделившегося двойника, наиболее тонкую форму которой дает Фрейд в статье «Das Unheimliche» («Беспокояще-чуждое» или «Беспокояще-близкое»), — она проявляется в тревоге от самых привычных вещей, вызывающих наиболее интенсивное (так как простейшее по форме) *головокружение от разделенности.* Действительно, в какой-то миг самые близкие нам вещи, как бы слившиеся с нашим телом, да и само тело, голос, отражение впадают в состояние разделенности — в силу того что мы приняли в себя принцип идеальной субъективности, то есть душу (или любую другую эквивалентную инстанцию или абстракцию). Она и убивает все множество двойников и духов, отбрасывает призраков и привидения за кулисы бессознательного фольклора, наподобие античных богов, превращенных христианством в демонов — verteufelt.

Она же их и *психологизирует —* такова высшая уловка спиритуализма. В самом деле, предельную форму Verteufelung'a, демонического извращения и изведения первобытных двойников, образует их толкование в понятиях архаической *веры в духов.* Проецирование чувства вины от фантазматического убийства иного существа (близкого родственника), связанного с магическим всевластием мысли (Allmacht der Gedanken), проявление вытесненного и т. д. по Фрейду: «Анализ случаев жуткого вернул нас к старому анимистическому миропониманию, которое отличает заполнение мира человекоподобными духами, нарциссическая переоценка собственных душевных процессов, всевластие мысли и основанная на этом техника магии, придание тщательно иерархизированных магических сил посторонним людям и вещам (мана), как и всем образам, с помощью которых неограниченный нарциссизм того периода развития защищается от очевидных возражений реальности. Видимо, все мы в своем индивидуальном развитии пережили фазу, соответствующую этому анимизму первобытных народов, никто из нас не миновал ее, не сохранив способных к проявлению остатков и следов, а все, что нам сегодня кажется «жутким», затрагивает эти остатки анимистической душевной деятельности или побуждает их к проявлению» («Das Unheimliche»).[160]

И вот эту-то психологию, нашу собственную глубинную инстанцию, наш собственный потусторонний мир — всевластие мысли, магический нарциссизм, страх мертвых,[161] первобытный анимизм или психизм — мы пытаемся теперь потихоньку всучить дикарям, чтобы затем интегрировать их у себя как «архаические пережитки». Фрейд сам не знал, как удачно выразился, говоря о «нарциссической переоценке собственных душевных процессов». Но если уж кто и переоценивает свои психические процессы, так это сам Фрейд и вся паша психологистская культура (мы даже переносим теорию этих процессов, вместе со своей моралью и техникой, в сердце всех человеческих культур). Власть психологического дискурса над любыми символическими практиками (включая как более явные практики дикарей — смерть, двойничество, магию, — так и наши нынешние практики) еще опаснее, чем власть экономического дискурса; она того же порядка, что и репрессивная власть души

---

[160] Ср.: З.Фрейд, *Художник и фантазирование,* М., Республика, 1995, с. 275. — *Прим. перев.*

[161] Так поступает и Р.Жолен, толкуя о первобытной боязни мертвых: «Приписывая силам смерти антиобщественные намерения, сара просто логически продолжают как широко распространенные наблюдения, так и данные бессознательного». Нет ни малейшей уверенности, что «данные» бессознательного имеют к этому хоть какое-то отношение. Незримое присутствие и негативность сил смерти прекрасно объясняются как угрожающая инстанция неприкаянных сил — с того момента, когда эти силы выходят из-под влияния группы, из ее обменных процессов. Действительно, «мертвый мстит за себя». Но во враждебном двойнике или мертвеце воплощается просто неудача попыток группы сохранить свою технику символического обмена, попыток путем соответствующего ритуала вобрать в себя «природу», ускользающую от нее вместе со смертью и кристаллизующуюся в виде пагубной инстанции — каковая, впрочем, вовсе не прерывает сношений с группой, а просто осуществляет их в форме преследований (для нас ту же роль играет мертвый труд, замороженный в постоянном капитале). Это не имеет ничего общего с какой-либо проекцией «сверх-я» или с каким-либо бессознательным механизмом, восходящим к глубинным родовым корням…

или совести над любыми символическими возможностями тела. Перетолкование символического в психоанализе есть акт редукции. Поскольку мы живем в режиме бессознательного (только в самом ли деле это так? не есть ли это наш собственный миф, обозначающий вытеснение, но и сам в нем участвующий, — вытесненная мысль о вытеснении?), то считаем себя вправе распространять полномочия этой психической истории (а в других случаях — просто истории) на все возможные типы организации. Бессознательное и вообще порядок психики становятся неминуемой инстанцией, дающей право первой ночи в отношении всех прежних индивидуальных и социальных образований. Ее воображаемое распространяется даже и на будущее: если бессознательное — это наш современный миф, а психоанализ — его пророк, то его милленаристской ересью оказывается освобождение бессознательного (Революция Желания).

Между тем идея бессознательного, *как и идея сознания,* по-прежнему является идеей дисконтинуальности и разрыва. Просто на место позитивных объекта и субъекта сознания она ставит необратимо утраченный объект и вечно ускользающего от себя самого субъекта. Она остается пусть и не в центре, но в орбите западноевропейской мысли, меняя одну за другой свои *«топики»* (ад/небеса — субъект/природа — сознательное/бессознательное), и раздираемому субъекту остается лишь мечтать об утраченной непрерывности.[162] Ей никогда не достигнуть *утопии* — то есть не фантазма утраченного порядка, а, наперекор всем топикам дисконтинуальности и вытеснения, идеи дуального порядка, порядка обратимости, символического порядка (в строго этимологическом смысле слова), где, скажем, смерть, собственное тело или тень не образуют для субъекта отдельных от него пространств, где никакая смерть не прекращает истории тела, где никакая черта не прекращает амбивалентности субъекта и объекта, где нет ничего ни сверхреального (загробной жизни и смерти), ни дореального (бессознательного и утраченного объекта), а есть одна лишь непосредственная, без всяких фантазмов, актуализация взаимных символических обязательств. Такая утопическая идея не имеет в виду всеобщего слияния — одна лишь ностальгия порождает утопии всеобщего слияния. Здесь же нет ничего ностальгического, утраченного, отдельного или бессознательного. Все дано, все обратимо, и все приносится в жертву.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ И СМЕРТЬ

«Мы умираем не потому, что умирать необходимо, а потому, что однажды, не так уж давно, приучили себя к этой мысли».
Ванегем

«Den Gôttern ist der Tod immer nur ein Vorurteil. — Для богов смерть лишь предрассудок».
Ницше

В качестве универсального атрибута человеческого удела смерть существует лишь с тех пор, как началась *социальная* дискриминация мертвых. *Институт* смерти, равно как и институты загробной жизни и бессмертия, суть поздние завоевания *политического* рационализма жреческих каст и церквей; именно на управлении этой воображаемой сферой смерти они и строят свою власть. А исчезновение загробной жизни в ее религиозном понимании — это еще более позднее завоевание *государственного* политического

[162] В неомилленаристской идее освобождения бессознательного не следует видеть искажение психоанализа: она логически порождается воображаемым воскресением утраченного объекта, объекта «а», который погребен психоанализом в самом сердце своей теории, — того реального, которое никогда не будет найдено и которое позволяет психоанализу охранять врата символического. Фактически же этот объект «а» представляет собой самое настоящее зеркало Желания, а заодно и зеркало психоанализа.

рационализма Когда загробное послежитие ликвидируется прогрессом «материалистического» разума, то это просто значит, что оно перешло в жизнь как таковую; и именно на управлении *жизнью как объективным послежитием* строит свою власть государство. Государство сильнее церкви: вместе со своей абстрактной властью оно вырастает не на воображаемом потустороннего мира, а на воображаемом земной жизни. Опорой ему служит секуляризованная смерть, трансцендентность социального, и сила его исходит из этой воплощаемой им смертельной абстракции. Как медицина заведует трупом, так и государство заведует мертвым телом социума.

Церковь как институт изначально образовалась при разделении жизни загробной и земной, земного мира и Царства Небесного. За их разделенностью она ревниво следит, ибо стоит исчезнуть дистанции между ними, как придет конец и ее власти. Церковь живет *отсроченной вечностью* (так же как государство — отсроченным общественным состоянием, а революционные партии — отсроченной революцией: все они живут смертью), причем утвердить эту идею ей было нелегко. Все раннее христианство, а позднее и христианство народное, мессианско-еретическое, жило надеждой на второе пришествие Христа, императивом немедленного осуществления Царства Божьего (ср. Мюльман, «Революционные мессианизмы»). Первоначально толпы христиан не верили в посмертный рай или ад; по их воззрениям предполагалось разрешить смерть коллективной волей к *немедленной вечности.* Того же принципа придерживались и великие манихейские ереси, грозившие самым устоям церкви: ведь они толковали земной мир как агонистическую двойственность — *уже на этом свете —* доброго и злого начал; они низводили ад на землю, что было столь же безбожно, как и низводить на нее рай. За то, что они снимали с рая и ада глазурь неземного бытия, их жестоко подавляли, как подавляли впоследствии и еретиков-спиритуалистов в духе Франциска Ассизского и Иоахима Флорского, чья доведенная до радикальных выводов любовь к ближнему была равнозначна установлению всеобщего братства уже на земле, минуя Страшный суд. Так и катары слишком уж стремились к *осуществленному* совершенству, неразличимости духа и тела, имманентному спасению через коллективную веру — а это значило насмешку над смертельной властью церквей. На протяжении всей своей истории церкви приходилось ломать первоначальную религиозную общину, потому что та имела тенденцию спасаться собственными силами, черпая энергию спасения из пронизывающих ее взаимно-интенсивных отношений. Вопреки абстрактной универсальности Бога и церкви эти секты и общины практиковали «самоуправление» спасением, заключавшееся в символическом превознесении группы и порой выливавшееся в головокружительную тягу к смерти. Церковь возможна только при условии непрестанной ликвидации такого символического императива; и при том же самом условии возможно и государство. Здесь-то и выходит на сцену политическая экономия.

В борьбе с ослеплением общинно-земного спасения церковь насаждает *политическую экономию индивидуального спасения.* Сначала — через веру (которая, однако, становится *личным* отношением души к Богу, а не возбужденно-общинным переживанием), а затем — через накопление деяний и заслуг, то есть через экономию в буквальном смысле слова, включая итоговый подсчет и эквивалентные уравнения.

Именно тогда — как всегда, при возникновении процесса накопления[163] — на горизонте жизни по-настоящему появляется смерть. Именно тогда Царство становится по-настоящему посмертным, и перед лицом смерти каждый оказывается *одинок.* Христианство сохраняет в себе завораживающую силу страдания, одиночества и смерти именно благодаря своей универсальности, предполагающей разрушение архаических общий. При законченной форме как религиозной, так и экономической универсальности (капитал) каждый оказывается одинок.

---

163 Накопительный характер науки тоже обусловлен ее связью со смертью: наука нагромождает мертвое на мертвое.

Такой современный образ смерти получил обобщенное выражение в XVI веке — благодаря Контрреформации, обсессивным кладбищенским игрищам барокко, а особенно благодаря протестантизму, который своей индивидуализацией человеческого сознания перед лицом Бога, психической дезинвестицией коллективных церемониалов дал новый толчок индивидуальному страху смерти. Из него же выросла и грандиозная попытка современной эпохи обуздать смерть — этика накопления и материального производства, то самоосвящение через инвестицию, труд и прибыль, которое обычно называют «духом капитализма» (Макс Вебер, «Протестантская этика»); из этого механизма спасения мало-помалу выветрилась внутримирская аскеза, уступив место мирскому производственному накопительству, но цель осталась прежней — защита от смерти.

В средние века, до поворотного XVI столетия, представление и изображение смерти оставались фольклорно-веселыми. Смерть *коллективно инсценировалась,* она еще не была запрятана в индивидуальном сознании (а позднее и в бессознательном). Даже и в XVI веке смерть еще питала собой грандиозный мессианско-эгалитарный праздник — Пляску Смерти: короли, епископы, князья, бюргеры, вилланы — все становились равны перед лицом смерти, бросая вызов неравенству рода, богатства и власти. То было последнее появление Смерти как наступательного мифа, как коллективного слова. В дальнейшем, как известно, идея смерти сделалась «правой», индивидуально-трагической идеей,[164] «реакционной» по отношению к социально-бунтарским и революционным движениям.

Смерть в пашем понимании по-настоящему появилась на свет в XVI веке. Она рассталась с косой и часами, со всадниками Апокалипсиса и с гротескно-кладбищенскими играми средневековья. Все это еще было связано с фольклором и праздником, таким способом смерть еще включалась в обмен — конечно, не с такой «символической эффективностью», как у первобытных людей, по хотя бы как *коллективный* фантазм на фронтоне соборов или в играх, разделяемых с силами ада. Можно даже сказать, что пока есть ад, есть и удовольствие. Его исчезновение из воображаемого — просто знак его психологической интериоризации, когда смерть из скелета с косой превращается в страх смерти. На почве такого психологического ада растут теперь новые поколения священников и колдунов, более изощренные и более «научные».

С распадом традиционных христианских и феодальных общин под влиянием буржуазного Разума и нарождающейся системы политической экономии смерть перестает с кем бы то ни было разделяться. С ней происходит то же, что с материальными благами, которые циркулируют все меньше и меньше, как при прежней системе обмена, между неразделимо связанными партнерами (участники обмена — это всегда так или иначе община или клан) и все больше и больше — под знаком всеобщего эквивалента. При капиталистическом способе обмена каждый одинок перед лицом всеобщего эквивалента. Точно так же каждый оказывается одинок и перед лицом смерти — и это не случайное совпадение. Ибо *всеобщая эквивалентность — это и есть смерть.*

С этого момента основным рациональным двигателем политической экономии становится навязчивый страх смерти и стремление отменить ее путем накопления. Путем накопления ценностей, и прежде всего времени как ценности, когда смерть фантазматически относится к концу бесконечного линейного развертывания этой ценности. Даже не верующие в личное бессмертие все-таки верят в бесконечность времени, образующего как бы общеродовой капитал человечества со сверхсложными процентами. В бесконечности времени преобразуется бесконечность капитала, вечность производственной системы, для

---

164 Впрочем, раньше существовала и другая, индивидуально-пессимистическая идея смерти — аристократическая и дохристианская мысль стоиков, также связанная с представлением о личном одиночестве в смерти и возникшая в культуре, чьи коллективные мифы рушились. Тс же акценты возникают вновь у Монтеня и Паскаля — в гуманистической резиньяции провинциального помещика и безнадежной христианской вере янсениста из судейского сословия (крупной буржуазии, возведенной в дворянское звание). Но у них уже начинается современная интериоризация страха смерти.

которой нет больше обратимости обмена/дара, а есть только необратимость количественного роста. Накопление времени задает понятие о прогрессе, так же как накопление научных знаний — понятие об истине: в обоих случаях накапливаемое изымается из символического обмена и становится *объективным* параметром. В пределе полная объективность времени, его всецело накопительный характер, означает полную невозможность символического обмена — то есть смерть. В этом беспросветный тупик политической экономии: она пытается отменить смерть путем накопления — да только само время накопления как раз и есть время смерти. В итоге этого процесса не приходится ждать никакой диалектической революции, это просто разгонка по спирали.

Уже писалось о том, что экономическая рационализация обменов (рынок) — это социальная форма, которая *производит* дефицит (Маршалл Салинз, «Stone Age Economics», «Первобытное общество изобилия»). Сходным образом бесконечное накопление времени как ценности под знаком политической экономии влечет за собой *абсолютный дефицит времени, то есть смерть.*

Что это — одно из противоречий капитализма? Нет, коммунизм здесь заодно с политической экономией, так как он тоже стремится к отмене смерти, исходя из того же фантазма прогресса и освобождения, из той же фантастической схемы вечного накопления производительных сил. До сих пор одно лишь полное игнорирование смерти (признаваемой только как враждебная ограниченность нашей жизни, которую должно победить с помощью науки и техники) оберегало его от худших противоречий. В самом деле, бесполезно отменять закон ценности, одновременно пытаясь отменить и смерть, то есть предохранить жизнь как абсолютную ценность. Сама жизнь должна выйти из-под власти закона ценности и вступить во взаимообмен со смертью. До всего этого нет дела материалистам с их идеализмом жизни, очищенной от смерти, «освобожденной» наконец от всякой амбивалентности.[165]

Вся паша культура — это одно сплошное усилие отъединить жизнь от смерти, обуздать амбивалентность смерти, заменив ее одним лишь воспроизводством жизни как ценности и времени как всеобщего эквивалента. Отмена смерти — наш фантазм, развивающийся во все стороны: в религиях это фантазм загробной жизни и вечности, в науке — фантазм истины, в экономике — фантазм производительности и накопления.

Ни одна другая культура не знает подобной различительной оппозиции жизни и смерти, где жизнь выступала бы как положительный член: жизнь как накопление, смерть как расплата.

Ни одна другая культура не знает такого тупика: стоит исчезнуть *амбивалентности* жизни и смерти, стоит исчезнуть символической *обратимости* смерти, и мы вступаем в процесс накопления жизни как ценности — но одновременно и в сферу производства, *эквивалентного* смерти. Смерть ежечасно становится предметом извращенного желания. Да и само разделение жизни и смерти инвестируется желанием.

Тогда только и можно говорить о влечении к смерти. Тогда только и можно говорить о бессознательном, ибо *бессознательное есть не что иное, как это накопление эквивалентной смерти —* смерти, которая больше не обменивается, а лишь разменивается в фантазмах. Напротив того, символическое — это мечта о конце накопления и о возможности обратимой смерти в процессе обмена. *Символическая* смерть, не подвергнутая той *воображаемой* дизъюнкции жизни и смерти, что лежит у истоков *реальности* смерти, — такая смерть обменивается в социальном ритуале праздника. А наша, реальная/воображаемая смерть может лишь искупаться индивидуальной работой скорби, которую субъект осуществляет над смертью других людей и над своей собственной смертью еще при жизни. Этой работой

165 В этом отношении нет никакой разницы между атеистическим материализмом и христианским идеализмом, так как они хоть и расходятся в вопросе о загробной жизни (но ведь и неважно, есть ли что-нибудь после смерти, — that is not the question [не в том вопрос *(англ. — Прим. перев.)*]), зато согласны в основном принципе: «жизнь есть жизнь, смерть всегда сеть смерть», — то есть в стремлении тщательно держать их на расстоянии одну от другой.

скорби питается вся западноевропейская метафизика смерти, начиная с христианства и вплоть до метафизического понятия влечения к смерти.

ВЛЕЧЕНИЕ К СМЕРТИ

У Фрейда совершается переход от философической смерти как драмы сознания к смерти как инстинктивному процессу, вписанному в рамки бессознательного; от метафизики тревоги — к метафизике влечения. Смерть, *освободившись от субъекта,* словно обретает наконец свой статус *объективной* конечной цели, как энергия влечения к смерти или принцип функционирования психического аппарата.

Став влечением, смерть не перестает быть целью (и теперь даже единственной целью идея влечения к смерти означает крайнее упрощение всех целевых установок, так как ему подчиняется даже Эрос), просто ее целевой характер становится глубже, вписываясь в рамки бессознательного. Но такое углубленное понимание смерти совпало и с углублением господствующей общественной системы: смерть одновременно становится и «принципом функционирования психического аппарата», и «принципом реальности» наших общественных формаций, в процессе грандиозной репрессивной мобилизации труда и производства. Или иначе: введя понятие влечения к смерти, Фрейд поместил *повторение* в самый центр объективных детерминаций — в тот самый момент, когда вся система в целом перешла от производства к простому *воспроизводству.* Такое совпадение необычайно интересно, если задуматься не только о метапсихологическом статусе понятия «влечения к смерти», но и о его *генеалогии.* Действительно ли это «открытие» антропологического характера, которое отменяет все остальные (и отныне может служить универсальным объяснительным принципом — скажем, вся политическая экономия порождается и управляется влечением к смерти), или же это понятие *выработано* в известный момент, отвечая известному состоянию системы в целом? В этом последнем случае его радикальность равна радикальности самой системы, и это понятие лишь санкционирует собой определенную культуру смерти, прикрывая ее ярлыком трансисторического влечения. Такую операцию осуществляет любая идеалистическая мысль, по у Фрейда мы отказываемся ее допустить. Как будто бы с приходом Фрейда (и Маркса) западноевропейская мысль перестала рационализировать и идеализировать свои собственные принципы, идеализировать реальность самым своим критическим эффектом «объективности»; теперь она наконец-то начала указывать на незыблемо реальные структуры, будь то экономические структуры или структуры влечений; вот и влечение к смерти — это как бы *извечный* процесс желания. Но откуда следует, что идея этого влечения сама не связана с вторичными процессами?

Спору нет, на первом этапе влечение к смерти начисто порывает с традицией западноевропейской мысли. В этой мысли, от христианства до марксизма и экзистенциализма, смерть либо прямо отрицалась и сублимировалась, либо диалектизировалась. В теории и практике марксизма смерть изначально побеждена в понятии классового бытия или же интегрирована как фактор исторической негативности. Вообще, вся западная практика господства над природой и сублимации агрессивности через производство и накопление характеризуется как конструктивный Эрос: Эрос заставляет служить сублимированную агрессивность своим целям, и в ходе развития (в частности, развития политической экономии) смерть отпускается как негативность гомеопатическими дозами. Этой тенденции не опровергает даже современная философия «бытия-к-смерти»: в ней смерть служит трагическим стимулом для субъекта, скрепляет собой его абсурдную свободу.[166]

---

[166] На смену христианской диалектике смерти, которую резюмирует и заключает собой формула Паскаля: «Вся жизнь зависит от того, смертна или бессмертна душа» [Б.Паскаль, *Мысли,* М., изд-во им. Сабашниковых, 1995, с. 126. — *Прим. перев* .], — приходит гуманистическая концепция рационалистического обуздания

У Фрейда все иначе. С влечением к смерти невозможна никакая сублимация, никакая диалектика. Смерть впервые предстает как нерушимый *принцип,* противостоящий Эросу. И притом безотносительно к субъекту, классу или истории — это ни к чему не сводимая дуальность двух влечений, Эроса и Танатоса, в которой отчасти воскресает древнее манихейское видение мира как бесконечного противоборства двух — начал добра и зла. Это очень сильное воззрение, идущее из архаических культов, в которых еще жило фундаментально-интуитивное понимание специфики зла и смерти. И оно неприемлемо для церкви, которая веками пыталась его истребить и утвердить наконец преимущественное положение принципа Добра (Бога), принизив зло и смерть до негативного принципа, диалектически подчиненного первому (Дьявола). И все равно церковь день и ночь одержима кошмаром обособления Архангела Зла — Люцифера (во всех его формах — от народных ересей или суеверий, всегда склонных понимать в буквальном смысле существование принципа зла и, стало быть, отправлять ему культ, и вплоть до черной магии и теории янсенизма, не говоря уже о катарах). Радикальной, дуалистско-манихейской мысли о смерти она противопоставляет диалектику как свою институциональную теорию и оружие устрашения. И в истории мы наблюдаем торжество церкви и диалектики (включая диалектику «материалистическую»). В этом смысле Фрейд очень глубоко порывает с христианской метафизикой Запада.

Дуальности инстинктов жизни и смерти ближе всего соответствует позиция Фрейда в книге «По то сторону принципа удовольствия». В «Неудобствах культуры» дуальность завершается циклом одного лишь влечения к смерти. Эрос теперь — не более чем огромный окольный путь, которым культура движется к смерти, подчиняющей все своим целям. И все же эта последняя версия не представляет собой возврата на до-дуальную стадию, на стадию обратной дуализму диалектики. Ведь диалектика — это всегда диалектика конструктивного становления, диалектика Эроса, задача которого «создавать все более крупные единства,

---

смерти. На Западе у ее истоков стоят стоики и эпикурейцы (Монтень: отрицание смерти — улыбчивая или холодная безмятежность), и вплоть до XVIII века и до Фейербаха: «Смерть — это призрак, химера, поскольку она существует лишь тогда, когда не существует». Это демонстрация разума, отнюдь не вытекающая ни из избыточной силы жизни, ни из энтузиастического приятия смерти; гуманизм занят поисками *естественной причины* смерти, поисками мудрости, подкрепляемой науками и Просвещением.

На смену этому формально-рационалистическому преодолению смерти приходит диалектический разум — смерть как негативность и процесс становления. Гегель. Эта изящная диалектика повторяет собой восходящее развитие политической экономии.

Далее она начинает давать сбои, и ее место занимает неизбывность, непреодолимая неизбежность смерти (Киркегор). Диалектический разум рушится у Хайдеггера: он приобретает субъективно-иррациональную форму метафизики абсурда и отчаяния, которая однако же не перестает быть диалектикой сознательного субъекта, обретающего в ней парадоксальную свободу: «Все позволено, поскольку смерть неодолима» (quia absurdum [ибо абсурдно *(лат. — Прим. перев.)*] — от такого современного пафоса смерти был не так уж далек Паскаль). Камю: «Человек абсурда с напряженным вниманием всматривается в смерть, и этот завороженный взгляд освобождает его».

Страх смерти как испытание истинности. Человеческая жизнь как бытие-к-смерти. Хайдеггер: «Собственное бытие к смерти, т. е. конечность временности, есть потаенная основа историчности присутствия» («Sein und Zeit» [М.Хайдеггер, *Бытие и время,* М., Ad marginem, 1997, с. 386. — *Прим. перев* .]). Смерть как «подлинность»: по отношению к системе, которая уже сама по себе смертоносна, тут есть некое вызывающее повышение ставки, которое фактически является глубокой покорностью.

Террор подлинности через смерть — еще один вторичный процесс, благодаря которому сознание, совершив акробатический трюк диалектики, вновь овладевает своей «конечностью» как судьбой. Страх и тревога как принцип реальности и «свободы» — это опять-таки воображаемое, которое в своей нынешней фазе поставило себе зеркало смерти вместо зеркала бессмертия. Но все это по-прежнему сугубое христианство, и недаром оно постоянно якшается с «экзистенциалистским» христианством.

Революционная же мысль колеблется между *диалектизацией* смерти как негативности и *рационалистической* задачей отменить смерть — одолеть ее усилиями науки и техники как «реакционное» препятствие, как союзницу капитала, поставив себе целью бессмертие человеческого рода по ту сторону истории, в эпоху коммунизма. Смерть, как и многое другое, всего лишь элемент надстройки, и ее судьба будет решена революционным преобразованием базиса.

связывать и упорядочивать энергии». Влечение к смерти противостоит этому по двум важнейшим характеристикам:

I. Влечение к смерти разлагает сочетания, развязывает энергии, ломает органический дискурс Эроса и возвращает все в состояние неорганического, ungebunden, как бы утопического по сравнению с артикулированно-конструктивными топиками Эроса. Энтропия смерти — негентропия Эроса.

II. Эта сила разъединения, расчленения, *вероломства* [167] предполагает радикальную контр-целенаправленность, в форме инволюции к предшествующему, неорганическому состоянию. Навязчивое повторение (Wiederholungszwang), или «склонность воспроизводить, воссоздавать и заново переживать даже такие события прошлого, в которых не было ни малейшего удовлетворения», — это изначально склонность воспроизводить то главное не-событие, каким было для каждого живого существа его прежнее, вещно-неорганическое состояние, то есть смерть. Поэтому при разрушении конструктивных, линейных или диалектических целевых установок Эроса смерть всегда принимает форму циклического повтора. Вязкость, эластичность неорганической материи неодолимо противится жизни как структурированию.

Итак, идея влечения к смерти — как в своей дуальной форме, так и в неизменно разрушительной контр-целенаправленности повтора — действительно содержит в себе нечто несводимое к каким бы то ни было интеллектуальным построениям западноевропейской мысли. По сути, мысль Фрейда сама играет роль влечения к смерти в мире западной теоретической мысли. Но тогда, разумеется, и нет смысла придавать ей конструктивный статус «истины»; «реальность» инстинкта смерти не может быть обоснована — чтобы сохранить верность интуитивному пониманию влечения к смерти, его следует оставить в форме деконструктивной гипотезы, признавая его лишь постольку, поскольку оно деконструирует все прежние формы мысли, а главное, немедленно деконструируя и само его понятие. Было бы немыслимо — разве что в порядке последней уловки разума, — чтобы принцип деконструкции один лишь сам не поддавался деконструкции.

Влечение к смерти необходимо защищать от любых попыток редиалектизировать его в рамках каких-либо новых конструктивных построений. Прекрасным примером таких попыток является Маркузе.[168] Он пишет о смерти как орудии подавления: «Сегодняшние теология и философия состязаются друг с другом в воспевании смерти как экзистенциальной категории. Искажая природу (!) биологического факта и превращая его в онтологическую сущность, они награждают вину человечества трансцендентальным благословением, способствующим ее увековечению» («Эрос и цивилизация»). Это — о «прибавочной репрессии». А вот о репрессии основной: «Грубый факт смерти раз и навсегда перечеркивает реальность нерепрессивного существования. Ибо смерть — это последнее средство отрицающей силы времени. Но ведь «радость жаждет вечности»… «Оно»… неподвластно его силе. Однако «Я»… полностью зависимо от времени. Уже предчувствие неизбежного конца, не покидающее ни на миг, вносит репрессивный элемент во все либидозные отношения». Не будем останавливаться на выражении «грубый факт смерти»: репрессивным никогда не бывает грубый факт — только социальное отношение. Любопытнее всего, как эта основополагающая репрессия смерти изменит свой знак с «освобождением» Эроса: «Действие инстинкта смерти подчинено принципу нирваны: оно тяготеет к… состоянию без желаний. Эта тенденция инстинкта предполагает, что его *разрушительные* проявления сократились бы до минимума при приближении к такому состоянию. Если основная цель

---

[167] Игра слов: défection непосредственным образом означает «отступничество», «неявку», но при этом сохраняет этимологическую связь с глаголом dйfaire — «ломать», «разбивать», «развязывать». — *Прим. перев.*

[168] Нижеследующие цитаты приводятся (с некоторыми изменениями) по кн.: Герберт Маркузе, *Эрос и цивилизация,* Киев, Государственная библиотека Украины для юношества, 1995, с. 241, 245–247. — *Прим. перев.*

инстинктов состоит не в том, чтобы вести жизнь к смерти, но в том, чтобы положить конец страданиям, устранить напряжение, — то, как это ни парадоксально… конфликт между жизнью и смертью становится тем слабее, чем реальнее становится для жизни достижение состояния удовлетворения… Эрос, освободившись от прибавочной репрессии, усилился бы и сумел бы поглотить цель влечения к смерти. *Изменилась бы сама инстинктивная ценность смерти».* Таким образом, можно будет изменить инстинкт смерти и одолеть ее грубый факт, согласно старой доброй идеалистической философии необходимости и свободы: «Смерть может стать символом свободы, ибо ее необходимость не уничтожает возможность окончательного освобождения. Как и другие формы необходимости, она может стать рациональной — безболезненной…». Таким образом, из диалектики Маркузе вытекает совершенное опошление влечения к смерти (и вот прямо за этим-то пассажем в «Эросе и цивилизации» следует «Критика неофрейдистского ревизионизма»!). Здесь хорошо видно, какое сопротивление вызывает это понятие в благочестивых умах. В ход пускается вся диалектика (в данном случае «освобождения» Эроса, в другом — производительных сил), чтобы только одолеть смерть.

Влечение к смерти неудобно тем, что не поддается никакому диалектическому исправлению. В этом его радикальность. Но хоть оно и вызывает такое смятение, из этого все же не вытекает его истинность: следует задаться вопросом, не является ли и оно само в конечном счете рационализацией смерти.

Первоначально Фрейд опирается на свое убеждение (а в других местах будет говорить лишь о мысленной гипотезе): «То, что доминирующей тенденцией психической жизни, а может быть, и нервной жизни вообще, мы признали стремление к снижению, к поддержанию постоянного уровня, к уничтожению внутреннего напряжения, вызванного раздражениями (принцип нирваны — по выражению Барбары Лоу), — тенденцию, получающую свое выражение в принципе наслаждения, и является для нас одним из сильнейших мотивов, чтобы верить в существование первичных позывов смерти» («По ту сторону принципа удовольствия»).[169] Зачем же тогда Фрейд делает столько усилий, чтобы обосновать свой инстинкт смерти в рамках биологической рациональности (анализ Вейсмана и т. д.)? Эти позитивистские потуги обычно вызывают сожаление, примерно так же, как попытки Энгельса диалектизироватъ Природу, и все дружно пренебрегают ими из любви к автору. И все-таки: «Если мы признаем как не допускающий исключений факт, что все живое умирает, возвращается в неорганическое, по причинам внутренним, то мы можем лишь сказать, что цель всякой жизни есть смерть, и, заходя еще дальше, что неживое существовало прежде живого… [Наши инстинкты], эти сторожа жизни, первоначально были спутниками смерти».[170]

Не так-то легко вычленить здесь влечение к смерти из позитивизма и сделать из него «мысленную гипотезу» или «чистый принцип функционирования психического аппарата» (Понталис, журнал «Арк»). Собственно, на этом уровне и нет настоящей дуальности влечений — целью является одна только смерть. Но этот ее характер цели в свою очередь ставит важнейшую проблему, вписывая смерть в такую цепь предшествующих факторов (органическая и психическая судьба, чуть ли не запрограммированность генетического кода), в столь *позитивную* систему, что если только не верить в научную реальность этого влечения, его придется принимать только как миф. Остается возразить Фрейду его же собственными словами: «Теория влечений — это, так сказать, наша мифология. Влечения суть мифические существа, грандиозные в своей неопределенности» (Новый цикл лекций по введению в психоанализ).

Если влечение к смерти — миф, то попробуем его истолковать. Истолковать влечение к

---

[169] З. Фрейд, *«Я» и «Оно»,* т. 1, Тбилиси, Мерани, 1991, с. 184–185. — *Прим. перев.*

[170] Там же, с. 168–169. — *Прим. перев.*

смерти и само понятие бессознательного как мифы, не обращая внимания на их эффект «истины» и на их стремление произвести такой эффект. Миф нечто *рассказывает* — не столько своим содержанием, сколько формой своего дискурса. Предположим, что под метафорическим обличьем сексуальности и смерти психоанализ рассказывает нечто о фундаментальном устройстве нашей культуры. Когда миф перестают рассказывать, а его легенды возводят в ранг аксиом, он утрачивает ту «грандиозную неопределенность», о которой говорит Фрейд. «Понятие — всего лишь остаток метафоры», — говорил Ницше. Будем же исходить из того, что бессознательное и влечение к смерти — это *метафоры.*

Эрос на службе у смерти, процесс культурной сублимации как длинный окольный путь к смерти, влечение к смерти, питающее собой репрессивное насилие и управляющее всей культурой как безжалостное сверх-Я, силы жизни, вписанные в навязчивое повторение, — все это верно, но верно для *нашей* культуры, которая в попытке отменить смерть нагромождает мертвое на мертвое и которая одержима смертью как своей целью. Обо всем этом метафорически говорит сам термин «влечение», и этим он обозначает собой нынешнюю фазу развития системы политической экономии (а впрочем, остается ли она еще политической экономией?), когда закон ценности в своей структурной, наиболее террористической форме находит завершение в простом навязчивом воспроизводстве кода, когда закон ценности предстает как необратимая целевая установка наподобие влечения, как роковая судьба нашей культуры. Это стадия имманентной повторяемости одного и того же закона в каждый момент жизни. Стадия, когда система утыкается в свой предел и ей предстоит либо полная инвестиция смертью как своей объективной целью, либо полная субверсия влечением к смерти как процессом деконструкции. Обо всем этом одновременно и говорит метафора влечения к смерти — ибо влечение к смерти есть одновременно и система и ее *двойник,* в этом раздвоении она выделяет из себя радикальную контр-целенаправленность (ср. главу о Двойнике и его «беспокоящей странности», «Das Unheimliche»).

Вот о чем рассказывает нам миф. Теперь посмотрим, как функционирует смерть, когда она выдает себя за объективный дискурс «влечения». Благодаря понятию «влечения», определение которого носит характер одновременно биологический и психический, психоанализ укореняется в категориях, прямо вытекающих из воображаемого, присущего западной рациональности; не противореча ей радикально, он и интерпретироваться должен как один из моментов западноевропейской мысли. Биологический аспект: очевидно, что различие живого и неживого, на котором основана биология, вырабатывается научной рациональностью. Вырабатываясь как код, наука в буквальном смысле вырабатывает и мертвое, неживое как свой концептуальный объект, а отделённость смерти — как исходную аксиому, отправляясь от которой она получает возможность формулировать свои за-копы. Как хороший индеец — мертвый индеец, так и хороший (научный) объект бывает только мертвым. И вот к этому-то неорганическому состоянию и апеллирует влечение к смерти — к этому статусу не-живого, который возникает всего лишь из произвольного веления науки, а вернее из ее собственного фантазма репрессии и смерти. Представляя собой в конечном счете лишь цикл повторения не-живого, влечение к смерти включается в эту произвольную биологическую схему, дублируя ее еще и психическим контуром. А ведь не все культуры вырабатывают отдельное понятие не-живого, его производит одна лишь наша культура под знаком биологии. Значит, достаточно снять эту дискриминацию, и сразу утратит свой смысл и понятие влечения к смерти. В конечном счете оно представляет собой лишь теоретический компромисс между живым и не-живым, столь же безвыходный, как и все прочие попытки их взаимоотнесения, над которыми бьется наука. В конечном счете всегда побеждает не-живое, аксиоматика системы смерти (ср. Ж. Моно, «Случайность и необходимость»).

Так же стоит проблема и в психическом аспекте — причем здесь она затрагивает вообще весь психоанализ. Следует задаться вопросом, когда и почему наша культура начала вырабатывать «психическое». Обособление «психического» — явление недавнее. На более высоком уровне в нем дублируется обособление биологического. На сей раз черта проходит

между органико-соматическим и… иным. Только на основе этого различения и существует психическое.

Оттого в дальнейшем оказывается чрезвычайно трудно заново собрать целое, и отсюда как раз и происходит понятие влечения, пытающееся перебросить мостик между тем и другим, а фактически само отмеченное их произвольностью. Здесь метапсихология влечения смыкается с метафизикой души и тела: это просто ее новая версия на более развитой стадии.

Отдельный порядок психического — это осадок, образующийся в нашей сознательной или же бессознательной «глубине» из всего того, что система не дает вовлечь в коллективно-символический обмен. Это порядок вытесненного. Ничего удивительного, что в нем господствует влечение к смерти: он ведь и есть индивидуальный осадок общего порядка смерти. А психоанализ, создавая теорию данного порядка, просто санкционирует эту смертельную дискриминацию, как это делает и любая другая дисциплина в своей области.

Сознательное, бессознательное, сверх-Я, чувство вины, вытеснение, первичные и вторичные процессы, фантазм, невроз и психоз — да, все это хорошо работает, *если принять* то ограничительное понимание психического, которое вырабатывает наша (а не какая угодно другая) система в качестве непосредственно фундаментальной формы умопостижимости, то есть кода. Всемогущество кода именно и состоит в этом очерчивании отдельных сфер, которые затем подлежат специальному исследованию и ведению всевластной науки; но сфере психического явно суждено особенно блестящее будущее. В нее вписываются все стихийные, незакрепленные, не укладывающиеся в общее русло символические процессы, и в ней они приручаются *во имя самого бессознательного,* — которое, верх издевательства, выступает сегодня как лейтмотив радикального «освобождения»! Даже сама смерть в ней приручена под знаком влечения к смерти!

На самом деле, если мы хотим сохранить всю радикальность идеи влечения к смерти, ее следует трактовать вопреки Фрейду и психоанализу. Влечение к смерти должно пониматься как нечто противоположное позитивной научности разработанного Фрейдом психоаналитического аппарата. По отношению к нему это не заостренная формулировка, не радикальный вывод — это его изнанка, и психоаналитики, отвергшие данное понятие, в известном смысле были прозорливее тех, кто принял его по инерции, вслед за Фрейдом, не очень-то поняв, что он говорит. Действительно, влечение к смерти делает потенциально бесполезными, оставляет далеко позади все прежде наработанные психоаналитические подходы и концепции — экономику, энергетику, топику, даже и психику. И уж тем более, разумеется, — унаследованную из научной мифологии XIX века логику влечений, на которую оно само опирается. По-видимому, это ощущал Лакан, говоривший об «иронии» данного понятия, о небывалом и неразрешимом парадоксе, который в нем заключен. Исторически психоанализ предпочел признать это самое странное из своих детищ, однако смерть не улавливается зеркалом психоанализа. Она предстает как тотальный, радикальный принцип функционирования, и для этого ей не нужно ни вытеснение, ни, следовательно, либидинальная экономика. Ей ни к чему окольные пути сменяющих друг друга топик и энергетических расчетов, и в пределе она даже обходится без самого бессознательного — разоблачая *и в этом тоже* конструктивный механизм Эроса, позитивный механизм интерпретации и подвергая его, как и всякий другой, разгрому и расчленению. Принцип контр-целенаправленности, радикальная мысленная гипотеза — метаэкономическая, метапсихическая, метаэнергетическая, метапсихоаналитическая, — смерть (и влечение к пей) находится по ту сторону бессознательного, ее следует отнять у психоанализа и обратить против него.

СМЕРТЬ У БАТАЯ

Психоаналитическое воззрение на смерть, при всей своей радикальности, все еще носит *недостаточный* характер: инстинктивное *требование* повторения, перспектива конечного равновесия в неорганическом континууме, отмена различий и интенсивности в ходе

инволютивного возврата к самой низкой точке, энтропия смерти, консерватизм влечения, уравновешенная недостаточность нирваны; эта теория являет несомненные сходства с политической экономией. Как и та, она связана с мальтузианством: ее задача — защититься от смерти. Ведь политическая экономия существует лишь в силу недостачи: ее слепой точкой, значимым отсутствием, которое сказывается во всех ее расчетах, является смерть. Одно лишь отсутствие смерти и делает возможным обмен ценностей и игру эквивалентностей. *Даже ничтожно малая доза смерти немедленно создала бы такую избыточность, такую амбивалентность, что рухнула бы вся игра ценности.* Политическая экономия — это экономика смерти, так как она обходит смерть стороной, погребая ее под своим дискурсом. Влечение к смерти впадает в обратную крайность: оно представляет собой дискурс смерти как конечной цели. Дискурс обратный, но и дополнительный, так как если политическая экономия — это нирвана (бесконечное накопление и воспроизводство мертвой ценности), тогда влечение к смерти как раз и выдает ее истину, а вместе с тем и ее нелепость; по оно это делает в рамках самой системы, идеализируя смерть как влечение (как объективную целенаправленность). Влечение к смерти как таковое есть радикальнейшее отрицание нынешней системы, и все же в нем по-прежнему отражается как в зеркале кладбищенское воображаемое политической экономии.

Батай, вместо того чтобы утверждать смерть как регулирующее начало напряжений и функцию равновесия, *как экономику* влечений, полагает ее, напротив, как исступленность, сверхизобильность и избыточность обменов. Смерть — это всегда уже имеющийся избыток и доказательство того, что жизнь недостаточна лишь при изъятии из нее смерти, что жизнь существует лишь при вторжении в нее смерти и при обмене с ней, иначе она обречена на дисконтинуальный режим ценности, а значит на абсолютный дефицит. «Пытаться сделать так, чтобы была одна только жизнь, — значит делать так, что остается одна смерть». Это мысль о том, что смерть вовсе не изъян жизни, что жизнь сама ее желает и что бредовый фантазм ее отмены (фантазм экономики) равносилен ее утверждению в самом сердце жизни, но уже в виде мрачно-бесконечного небытия. В биологическом плане: «Мыслить такой мир, где продление человеческой жизни удастся обеспечить искусственным устройством, — значит предполагать возможность какого-то кошмара» («Эротизм»). Но особенно в символическом плане — здесь-то кошмар уже не просто возможность, а ежеминутно переживаемая нами реальность: в ней отсутствует смерть (избыточность, амбивалентность, дар, жертвоприношение, трата и исступление), а значит и настоящая жизнь. Мы отказываемся умирать и копим себя, вместо того чтобы себя терять: «Мы присваиваем себе объект желания, то есть по сути желания умереть, мы втискиваем его в нашу длящуюся жизнь. Мы заняты обогащением своей жизни, вместо того чтобы терять ее». Роскошество и расточительство преобладают над функциональным расчетом, смерть преобладает над жизнью как односторонней целенаправленностью производства и накопления: «Если рассматривать человеческую жизнь в целом, то она томительно стремится к расточению, вплоть до такого предела, за которым томление уже невыносимо. Все прочее — моралистическая болтовня… Какое-то лихорадочное беспокойство в нас требует, чтобы смерть свирепствовала в нас за наш счет».

Вместо того чтобы сталкиваться между собой как враждебные начала (Фрейд), смерть и сексуальность взаимообмениваются в рамках единого цикла, *круговорота* [rйvolution] континуальности. Смерть — это не «цена» сексуальности (подобная эквивалентность всюду встречается в теории сложных живых существ — в отличие от бессмертной и бесполой инфузории), а сексуальность не просто окольный путь к смерти, как она трактуется в «Неудобствах культуры»: они взаимообмениваются энергиями, взаимовозносятся. Ни у той, ни у другой не существует особенной экономики: только будучи разделены, жизнь и смерть попадают под власть экономики — сливаясь же, они обе преодолевают экономику в формах праздника и траты (или, по Батаю, эротизма): «Нет никакой разницы между смертью и сексуальностью. Это просто кульминационные моменты праздника, который празднует природа с неисчерпаемым множеством живых существ; и та и другая имеют смысл

беспредельного расточительства, которое осуществляет природа наперекор желанию каждого существа продлиться». Итак, это праздник — праздник восстановления *цикла,* в то время как дефицит порождает *линейную* экономику длительности; праздник восстановления циклической революции жизни и смерти, в то время как Фрейд предрекает в качестве выхода только инволюцию повторения и смерти.

Итак, у Батая смерть рассматривается как принцип избыточности и как антиэкономика. Отсюда — метафора роскоши, смерти как роскошества. Одна лишь бесполезная погребальная трата имеет смысл — экономика смысла не имеет, это просто остаток, из которого сделали жизненный закон, в то время как богатство заключается в роскошном обмене смерти: в жертвоприношении, в «проклятой доле», которая никуда не инвестируется и ничему не эквивалентна и которая может только уничтожаться. Если жизнь — просто потребность продлиться любой *ценой,* то уничтожение — это *бесценная* роскошь. В системе, где жизнь регулируется категориями ценности и пользы, смерть оказывается бесполезной роскошью и составляет единственную альтернативу.

Такое роскошное соединение пола и смерти происходит у Батая под знаком *континуальности,* в противоположность дисконтинуальной экономике индивидуальных жизней. Целенаправленность связана с порядком прерывного, именно прерывные существа выделяют из себя целенаправленность, всевозможные целевые установки, которые все сводятся к одной — к их *собственной* смерти. «Мы дисконтинуальные существа — индивиды, умирающие каждый по отдельности и непостижимо для себя, но мы страдаем от ностальгии по утраченной непрерывности». Напротив, смерть лишена целенаправленности, в эротизме она оспаривает целевые установки индивидуального человека: «Что такое эротизм тел, если не насилие над существом партнеров?.. Эротический принцип реально состоит в разрушении структуры замкнутого существа, каким является партнер по игре в нормальном состоянии». Эротическое обнажение равно умерщвлению, поскольку им задается режим сообщения, растождествления и слияния. Завороженность распадом сложившихся форм — вот что такое Эрос, вопреки Фрейду, у которого Эрос связывает энергии и организует их во все более крупные единства. В смерти, как и в Эросе, происходит тотальное вторжение континуальности в дисконтинуальность; это игра с тотальной континуальностью. В этом смысле и «смерть, разрыв той индивидуальной дисконтинуальности, к которой мы привязаны своей тревогой, является нам как истина более значительная, чем жизнь». Фрейд говорит точно то же самое, но *исходя из недостачи.* И это уже не та смерть.

Фрейд не то чтобы не увидел в смерти изгиб самой жизни, но не разглядел ее головокружение, избыточность, производимый ею переворот всей экономики нашей жизни, — и представил ее как финальное влечение, как жизненное уравнение отсроченного действия. Он выстроил всю ее экономику под знаком повторения и не заметил в пей исступления. Смерть — это не разрешение и не инволютивный возврат, это обращение и символический вызов.

Ибо, в самозабвенном и поспешном стремлении опередить
волю богов,
смертные, начав свой бег, с открытыми глазами
сами избирают кратчайший путь к распаду
Так ищет поток успокоения в море
бросается страстно
невольно завороженный
с камня на камень неудержимо
во власти волшебной ностальгии по бездне…
Расстройство завораживает. Так целые пароды
бывают охвачены весельем смерти.
[Во времена греков на Ксанфе стоял город]
благородство Бру та вызвало у них ярость.

Когда вспыхнул огонь, он предложил им помощь,
хоть он и осаждал их город
Но те столкнули его людей с городских стен
огонь бушевал все сильнее а они ликовали
Брут протягивал им руки — они же были
вне себя
вопили от ужаса и воодушевления
и мужчины и женщины бросались в пламя
а дети погибали в давке —
или же под мечами своих отцов.
Не следовало бросать им такой вызов.
Но это шло от еще более давних дел.
Некогда их отцы, захваченные врасплох и загнанные в ловушку персами
сами подожгли свой город и пытались вырваться
через речные заросли тростника.
Дома же их и храмы разлетелись в дым
поднявшийся к небесам а с ним и люди
— которых пожрал огонь.
Их сыновья об этом не забыли…

Гёльдерлин

* * *

Идея взаимообмена жизни и смерти, идея высшей цены, которую получает жизнь при обмене на смерть, — эта идея уже не из разряда научных истин, подобная «истина» навеки недоступна для науки. Когда Батай пишет об эротизме: «Хотя следствие страсти и есть соединение любовников, но она зовет за собой смерть, желание убийства или самоубийства… непрерывное нарушение прерывной индивидуальности… отверстия, зияния и провалы, через которые живые существа поглощают друг друга в непрерывности и которые, можно сказать, уподобляют эту непрерывность смерти…» — то во всем этом нет никакого объективного отношения, никакого закона и естественной необходимости. Роскошь и избыток не являются функциями и не запечатлены ни в теле, ни в мире. Так же и смерть, торжественно-символическая смерть, подобная вызову, в противоположность биологической смерти не запечатлена ни в каком теле и ни в какой природе. Символическое никогда не совпадает с реальным или с наукой.

Однако же сам Батай допускает подобную ошибку. «Желание производить с минимальными расходами характерно для человека. Природа же производит без счету и с легкостью «жертвует». Стоило ли подстраховываться образом такой идеально расточительной природы, в противоположность идеально расчетливой природе экономистов? Роскошь не более «природна», чем экономия. Жертвоприношение и жертвенная трата не принадлежат порядку вещей. Эта ошибка даже приводит Батая к смешению репродуктивной сексуальности и эротической траты: «Избыточность, из которой проистекает воспроизводство рода, и избыточность смерти могут быть поняты только с помощью друг друга». Но ведь воспроизводство как таковое неизбыточно — даже если оно требует смерти индивида, это все равно позитивная экономика и функциональная смерть, смерть на благо рода. А вот жертвенная смерть — антипродуктивна и антирепродуктивна. Она действительно, как говорит Батай, стремится к непрерывности, но только не к непрерывности рода — это всего лишь континуальность некоторого порядка жизни, тогда как радикальная континуальность, в которую субъект погружается через секс и смерть, всегда имеет своим смыслом фантастический распад любого порядка. Она не опирается на

производительный акт, так же как желание не опирается на потребность, так же как торжественная трата не продолжает собой удовлетворения потребностей, — она отрицает эту биологическую функциональность в эротизме. Искать секрет жертвоприношения, жертвенного разрушения, игры и траты в законе рода — значит по-прежнему все это функционализировать. На самом деле одно даже близко не отстоит от другого. Нет ничего общего между эротической избыточностью и сексуально-репродуктивной функцией. Нет ничего общего между символической избыточностью смерти и биологическим распадом тела.[171]

Батай здесь поддается соблазну натурализма, или даже биологизма, что в другом аспекте заставляет его натурализовать тенденцию к дисконтинуальности: «Каждому живому существу свойственно желание продлиться». От природы, представляющей собой разгул, разрушительную оргию несвязанных энергий, «живое существо» защищается запретами, всячески противится этому влечению к избыточности и смерти, которое возникает в нем от природы (однако его сопротивление всегда носит временный характер, «ярости и смерти люди никогда не отвечали решительным «нет»). Так у Батая, на основе *природного* понимания траты (природа как образец расточительности) и субстанциально-онтологического же понимания экономики (сам субъект хочет сохранить себя как существо — но откуда же у пего это фундаментальное желание?), образуется своеобразная *субъективная диалектика* запрета и трансгрессии, где первоначальное ликование жертвоприношения и смерти теряется в усладах христианства и перверсии,[172] —

---

[171] Здесь очень велика опасность путаницы, потому что хоть и признано, что смерть и сексуальность биологически взаимосвязаны как органическая судьба сложных живых существ, но это не имеет *ничего общего* с *символическим* отношением смерти и пола. Одно вписывается в позитивность генетического кода, другое — в деконструкцию социальных кодов. Или, вернее, второе вообще не *вписывается* ни в какую биологическую эквивалентность, ни в какое число и ни в какой язык. Это игра, вызов и наслаждение, и суть этой игры в том, чтобы обыграть, обойти биологическое отношение смерти/сексуальности. Между их *реальным* и символическим отношением — пространство обмена и социальной судьбы, и в этом зазоре вес и разыгрывается.

Вейсман: сома смертна, а зародышевая плазма бессмертна. Одноклеточные в принципе бессмертны, смерть появляется лишь у дифференцированных многоклеточных организмов, для которых она возможна и даже *рациональна* (неограниченная длительность индивидуальной жизни оказывается бесполезной роскошью — ср. Батая, у которого, наоборот, «иррациональной» роскошью является смерть). *Смерть — лишь позднее приобретение живых организмов.* В истории живых существ она возникает вместе с сексуальностью.

О том же пишет и Турнье в «Тихоокеанском лимбе»: «Половые отношения и смерть. Их тесная связь… Он настаивал на том, что человеку приходится жертвовать собой ради сохранения вида, поскольку природа тайно предназначила его именно для этой цели — акта воспроизведения потомства. А отсюда следует, говорил он, что сексуальное влечение есть живое, угрожающее, смертоносное свойство всего человеческого рода, заложенное в каждом отдельном человеке. Воспроизвести значит породить следующее поколение себе подобных, которое неумышленно, но неумолимо столкнет своих предшественников в небытие… Напрашивается неоспоримый вывод: инстинкт, сближающий особей разного пола, есть инстинкт смерти. Таким способом природа решила скрыть свою игру, разгадываемую, впрочем, очень легко. Любовники, воображающие, что преследуют цель эгоистического наслаждения, в действительности безрассудно встают на путь ужаснейшего из самоотречений» [М.Турнье, *Пятница, или Тихоокеанский лимб,* М., Ра-Дуга, 1992, с. 162–163]. Справедливая притча, но ею доказывается только соотнесенность *биологической* смерти и сексуальности: действительно, смертничество возникает вместе с сексуальностью, потому что в нее уже вписана *функциональная* (то есть непосредственно связанная с порядком вытеснения) расчлененность человека. Однако эта функциональная расчлененность не связана с порядком влечений, она носит *социальный* характер. Она появляется при известном типе социальных отношений. У дикарей сексуальность не столь обособлена, как у нас. У них это ближе к тому, о чем пишет Батай: «В игре органов, истекающих обновлением и слиянием, происходит самоутрата…» А раз так, то можно сказать, вместе с Вейсманом и вопреки ему: *смерть* (и сексуальность) — *это лишь позднее приобретение социального человека.*

[172] Действительно, у Батая это «избыточное» воззрение нередко попадает в ловушку *трансгрессии* — этой глубоко христианской диалектики или же мистики запрета и его нарушения (разделяемой и современным психоанализом, и всеми «анархистскими» идеологиями праздничной отмены вытеснения). *Мы* сделали из праздника целую *эстетику трансгрессии,* потому что вся наша культура есть культура запрета. Такое понятие о празднике по-прежнему отмечено вытеснением, а потому и может быть обвинено в реактивизации запрета и

своеобразная *объективная диалектика* континуальности и дисконтинуальности, где вызов, бросаемый смертью экономическому устройству, отступает на второй план ради чередования общих категорий метафизики.

И все же в батаевском воззрении на смерть как на избыточную роскошь есть нечто такое, что делает его неподвластным психоанализу, его индивидуально-психической традиции, — оно способно расстроить любую экономику, разбить не только объективное зеркало политической экономии, но и симметричное ему психическое зеркало вытеснения, бессознательного и либидинальной экономики. По ту сторону всех этих зеркал — или же в их осколках, как Пражский Студент в предсмертный миг обрел свой реальный образ в осколках зеркала, — нам видно сегодня нечто другое: фантастическое рассеяние тела, человеческого существа и богатства, ближайшим предчувствием которого стал батаевский образ смерти.

СМЕРТЬ МОЯ ПОВСЮДУ, СМЕРТЬ МОЯ В МЕЧТАХ СМЕРТЬ ТОЧЕЧНАЯ СМЕРТЬ БИОЛОГИЧЕСКАЯ

Необратимость биологической смерти, ее объективно-точечный характер представляет собой современный научный факт. Она специфична для нашей культуры. Все другие культуры утверждают, что смерть начинается еще до смерти, что жизнь продолжается и после жизни, что жизнь невозможно отделить от смерти. Вопреки представлению, согласно которому каждая из них образует *предел* другой, нужно пытаться разглядеть радикальную *неопределенность* жизни и смерти и невозможность их обособить в символическом порядке. Смерть — это не крайний срок жизни, а ее оттенок; или наоборот, жизнь есть оттенок смерти. В современном же нашем понятии о смерти заложена совсем иная система представлений — о машине и ее функционировании. Машина работает или не работает. Так же и биологическая машина бывает жива *или* мертва. В символическом порядке не бывает такой абстрактной бинарности. Даже и биология допускает, что организм начинает умирать с самого своего рождения, но это еще не выходит за рамки функционального понимания.[173] Совсем другое дело утверждать, что смерть сочленяется с жизнью, взаимообменивается с нею, является ее апогеем, — ведь тогда абсурдным становится рассматривать жизнь как процесс, приходящий к своему крайнему сроку в смерти, еще абсурднее — отождествлять смерть с недостатком или же упадком жизни. Тогда ни у жизни, ни у смерти не может быть никакого *конца;* то есть смерть больше не может быть точечной, *конечно-определенной.*

Мы всецело зависим от эволюционистской мысли, толкующей о движении от жизни к смерти; такова иллюзия субъекта, которую совместно поддерживают биология и метафизика (биология считает себя опровержением метафизики, на самом деле она лишь ее продолжение). Между тем не существует даже самого субъекта, умирающего в какой-то

укреплении социального порядка. Такого же анализа мы удостаиваем и первобытный праздник, будучи глубоко неспособны представить себе что-либо кроме линии раздела и отделяемой сю области (по ту или эту сторону): очередное следствие нашего основополагающего представления о непрерывно-линейном порядке («верная норма», регулирующая нашу культуру, всегда связана с целью, с конечным завершением). Первобытное празднество, как и жертвоприношение, представляет собой не трансгрессию, а обращение, циклический переворот — такая форма единственно способна действительно положить конец разделу и запрету. Обратный же порядок, характеризуемый трансгрессией или же «освобождением» вытесненных энергий, имеет результатом лишь навязчивое повторение запрета. Таким образом, одна лишь обратимость, одна лишь цикличность избыточны — трансгрессия же еще «недостаточна». «В сфере экономического любое производство является лишь воспроизводством, в сфере же символического любое воспроизводство является производством».

[173] Любопытно, кстати, что для самой науки технически все труднее и труднее констатировать смерть: сначала это была остановка сердца, потом прямая линия на энцефалограмме, потом… что дальше? Это не просто объективный прогресс: здесь в сердце самой науки вновь даст себя знать глубинная неопределенность, неопределимость смерти в символическом плане.

данный момент. Ближе к реальности будет сказать, что целые части нашего «я» (нашего тела, вещей, языка) еще при жизни отмирают, претерпевают работу скорби. Иным удается таким образом еще при жизни мало-помалу забыть о себе — как в песне Брехта Бог забывает о юной утопленнице, плывущей по течению реки:

Und es geschah, dass Gott sie allmahlich vergass,
zuerst das Gesicht, dann die Hande, und zuletzt das Haar…

И вышло так, что Бог постепенно забыл ее,
сперва лицо, потом руки, и наконец волосы…

Идентичность субъекта ежеминутно распадается, забывается Богом. Но такая смерть не имеет ничего общего с биологической. На одном, биохимическом полюсе — бесполые одноклеточные, которые не знают смерти, размножаясь делением (так и генетический код не знает смерти — он передается неизменным, независимо от судьбы своих индивидуальных носителей). На другом, символическом полюсе смерть/небытие тоже не существует, жизнь и смерть здесь взаимообратимы.

И только в ничтожно узком пространстве индивидуального сознательного субъекта смерть принимает необратимый характер. Собственно, это даже не событие, а миф, переживаемый заранее. Для своей идентичности субъекту нужен миф о конце, так же как и миф о начале. В действительности субъект никогда не есть нечто данное — подобно лицу, рукам и волосам, да, *пожалуй, и* еще раньше них, он всегда уже вдали, стремительно перераспределяется в бесконечном цикле, движимом смертью. Эту повсюду присутствующую в жизни смерть необходимо обуздать, локализовать в одной точке времени и места — в теле.

При биологической смерти смерть и тело не взаимовозносятся, а взаимопогашаются. Биология *в основе своей* держится на дуализме души и тела. В известном смысле этот дуализм и есть смерть, ведь именно ею тело объективируется как нечто остаточное, как умирающий и мстящий за себя дурной объект. Именно по сравнению с душой тело становится грубо-объективным фактом, фатальностью пола, тревоги и смерти. Именно по отношению к душе, своему воображаемому расщеплению, тело становится «реальностью», которая существует лишь в своей обреченности на смерть.

Таким образом, смертное тело не более «реально», чем бессмертная душа: они возникают одновременно как плоды одной и той же абстракции, а вместе с ними и две взаимодополнительных метафизики — идеалистическая метафизика души (со всеми ее моральными метаморфозами) и «материалистическая» метафизика тела, со всеми своими биологическими продолжениями. Биология точно так же живет разделенностью души и тела, как и любая христианская или картезианская метафизика, только она об этом умалчивает — о душе больше не говорят открыто, она стала идеальным началом и вошла в моральную дисциплину пауки, в принцип легитимности технических операций над реальностью и над реальным миром, в принципы «объективного» материализма. Те, кто толковал о душе в средние века, были менее далеки от «знаков тела» (Октавио Пас, «Слияния и разъединения»), чем биологическая наука, которая своей техникой и аксиоматикой всецело перешла на сторону «не-тела».

НЕСЧАСТНЫЙ СЛУЧАЙ И КАТАСТРОФА

В современной буржуазной рациональности по отношению к смерти кроется парадокс. Понимание смерти как природной, профанной и необратимой является главным знаком «Просвещения» и Разума, однако вступает в острое противоречие с принципами буржуазной рациональности — индивидуальными ценностями, неограниченным прогрессом науки,

покорением природы во всех ее аспектах. Нейтрализованная как «природный факт», смерть зато оказывается фактом все более и более *скандальным.* Это прекрасно проанализировал Октавио Пас в своей теории Несчастного Случая («Слияния и разъединения»): «Современная наука одержала верх над эпидемиями и дала нам правдоподобные объяснения других природных катастроф; природа перестала быть вместилищем нашего чувства вины; вместе с тем техника расширила и распространила понятие несчастного случая, придав ему совершенно новый характер… Несчастный Случай составляет часть пашей обыденной жизни и тревожит своим призраком наши бессонные ночи… Эквивалентом Несчастного Случая в историческом мире являются принцип неопределенности в физике и теорема Гёделя в логике… Аксиоматические детерминистские системы утратили свой последовательный характер и обнаруживают внутренний изъян. Этот изъян фактически не является таковым — это свойство самой системы, ее неотъемлемая принадлежность как системы. Несчастный Случай не составляет какого-либо исключения, какой-либо болезни наших политических режимов, не является он и каким-то исправимым недостатком нашей цивилизации: это естественное следствие нашей пауки, политики и морали. Несчастный Случай — это составная часть нашего понятия о Прогрессе… Несчастный Случай стал парадоксом необходимости: в нем есть и фатальная закономерность и недетерминированность свободы. Не-тело, преобразованное в материалистическую науку, равнозначно ужасу; Несчастный Случай — один из атрибутов нашего обожаемого разума… Христианская мораль уступила ему свою репрессивную власть, но одновременно у этой сверхчеловеческой власти не стало и никаких моральных претензий. Возвращается страх ацтеков, хоть и без предвестий и небесных знамений. Катастрофа становится ничтожно-банальной, потому что Несчастный Случай, в конечном счете, это всего лишь несчастный случай».

Подобно тому как в процессе нормализации общества на его периферии появляются безумцы и аномальные индивиды, так и разум в ходе все более глубокого покорения природы порождает вокруг себя катастрофы и аварии — проявления неразумности «органического тела природы»; для него такая неразумность нетерпима, ибо он мнит себя полновластным и даже думать не желает о чьем-либо неповиновении, и неразрешима, ибо у нас больше нет ритуалов умилостивления и умиротворения, — несчастный случай, как и смерть, абсурден, вот и все. Это чье-то *вредительство.* Какой-то злобный демон все время делает так, что замечательная машина то и дело ломается. Итак, наша рационалистическая культура сильнее какой-либо иной страдает коллективной паранойей. Что бы ни случилось, малейший непорядок, катастрофа, землетрясение, рухнувший дом, непогода — все это чье-то *покушение:* ведь должен же за это кто-нибудь отвечать. Поэтому не столь интересен рост самого вредительства, терроризма и бандитизма, сколько тот факт, что все происходящее *интерпретируют* в этом смысле. Несчастный случай или нет? Вопрос неразрешим. Да он и неважен, поскольку категория Несчастного Случая, анализируемая Октавио Пасом, слилась с категорией Покушения. И в рациональной системе так и должно быть: случайность может быть отнесена только на счет чьей-то *человеческой* воли, а потому любая неполадка расценивается как *порча* — или, в политическом контексте, как покушение на общественный порядок.[174] И это действительно так: природная катастрофа представляет опасность для установленного порядка, не только из-за вызываемого ею реального расстройства, по и потому, что она наносит удар всякой полновластной «рациональности» — в том числе и политической. Поэтому на землетрясение отвечают осадным положением (в Никарагуа), поэтому на месте катастроф развертываются силы порядка (при катастрофе в Эрменонвиле их собралось больше, чем при какой-нибудь демонстрации). Неизвестно ведь, до чего дойдет разбушевавшееся из-за несчастного случая или катастрофы «влечение к

---

[174] Некоторые политические группы даже только тем и занимаются, что *берут на себя ответственность* за тот или иной несчастным случай или террористический акт, происхождение которого неизвестно; в этом состоит вся их «практика» — превращать случайность в подрывную деятельность.

смерти» и не обернется ли оно вдруг против политического строя.

Примечательно, что при безраздельном господстве системы разума и при неукоснительном следовании ее логике мы вернулись к «первобытным» воззрениям, приписывая любое событие, и особенно смерть, чьей-то враждебной воле. На самом деле это мы, мы одни находимся в первобытном состоянии (в том самом, которое пытаемся заклинать, приписывая первобытным людям), потому что у «первобытных» людей подобное представление соответствовало логике их амбивалентных взаимообменов со всем окружающим миром, так что в рамках их социальных структур даже природные катастрофы и смерть оставались постижимыми уму, — а у пас оно сугубо паралогично, это паранойя разума, чьи аксиомы повсюду вокруг порождают абсолютную неумопостижимость: Смерть как нечто неприемлемо-неразрешимое, Несчастный Случай как наваждение, как абсурдно-злобное сопротивление материи и природы, не желающей смириться с «объективными» законами, куда мы ее загнали. Отсюда наша все растущая завороженность катастрофой, несчастным случаем, покушением — это сам разум, гонимый надеждой на мировое восстание против его норм и привилегий.

«ЕСТЕСТВЕННАЯ» СМЕРТЬ

Биологическому пониманию смерти и логической воле разума соответствует идеальная, стандартная форма смерти, а именно смерть «естественная». Это «нормальная» смерть, поскольку она наступает «в конце жизни». Само ее понятие возникает из возможности раздвинуть жизненные пределы: жизнь становится процессом накопления, и в этой количественной стратегии играют свою роль наука и техника. Наука и биомедицинская техника заняты вовсе не удовлетворением изначального желания жить как можно дольше — к продлению жизни их толкает превращение жизни в жизненный капитал (ее количественная измеримость) посредством символического упрощения смерти.

Таким образом, естественная смерть означает не приятие такой смерти, которая происходит «в порядке вещей», а систематическое отрицание смерти. Естественная смерть — это смерть, которая подлежит ведению пауки и которую паука должна изничтожать. В ясном виде это значит вот что: смерть бесчеловечна, иррациональна и бессмысленна, как и неодомашненная природа (западноевропейское понятие «природы» — это всегда понятие природы вытесняемой и одомашниваемой). Хорошая смерть — побежденная смерть, подчиненная закону: вот в чем идеал естественной смерти.

Каждый должен иметь возможность до конца истратить свой биологический «капитал», пользоваться своей жизнью «до предела», без всякой насильственно-преждевременной смерти. Как если бы каждому выдавался документальный план его жизни, этакий «пожизненный контракт» на «нормальную продолжительность» жизни; отсюда *социальные* требования качества жизни, включающего в себя естественную смерть. Новый общественный договор: общество в целом, вооруженное наукой и техникой, становится солидарно ответственным за смерть каждого индивида.[175] Впрочем, подобные требования, так же как требования повышения зарплаты и всякого рода надбавок, могут включать в себя и критику существующего строя: это *требование-справедливой* продолжительности жизни, все равно как справедливой оплаты рабочей силы. Это право, как и все остальные, по сути скрывает в себе репрессивную юрисдикцию. Каждый вправе, по вместе с тем и *обязан* умереть естественной смертью. В самом деле, такая смерть является характерным, *обязательным* типом смерти в системе политической экономии:

I. Это система максимализации производительных сил (при «экстенсивной» системе

[175] В самом деле, сегодня требование такого контракта обращается именно к социальной инстанции — это раньше договор о долголетии, богатстве и наслаждениях заключали с дьяволом. Тот же договор — и та же ловушка: выигрывает всегда дьявол.

использования трудовых ресурсов никакой естественной смерти не бывает, рабов убивают изнурительным трудом).

II. Еще важнее другое: каждый имеет *право на* жизнь (habeas corpus — habeas vitam), а это означает распространение юрисдикции общества на смерть. Смерть социализируется, как и все прочее: она может теперь быть только естественной, ибо всякая иная смерть в *социальном* плане есть скандальный непорядок — это значит, не было сделано все, что требовалось. Что это, социальный прогресс? Нет — это прогресс *социального,* которое теперь захватывает даже смерть. Смерть отнята у каждого члена общества, ему уже не позволено умереть так, как хочется. Отныне он волен только жить как можно дольше. Помимо прочего, это означает запрет прожигать свою жизнь, не думая о ее пределах. Принцип естественной смерти равнозначен нейтрализации жизни как таковой.[176] Так же и с равенством по отношению к смерти: чтобы приспособить жизнь к демократии и закону эквивалентностей, ее нужно свести к количественным величинам (то есть свести к нулю смерть).

СТАРОСТЬ И «ТРЕТИЙ ВОЗРАСТ»

Здесь победы науки над смертью опять-таки входят в противоречие с рациональностью системы: «третий возраст» тяжким мертвым грузом отягощает общественный баланс. На него уходит значительная часть общественного богатства (денег и моральных ценностей), но так и не может придать ему смысл. Тем самым треть членов общества оказывается в состоянии экономического паразитизма и сегрегации. Земли, отвоеванные у смерти, остаются социальной пустыней. Старость, недавно колонизованная современным обществом, отягощает его таким же грузом, как и раньше население колониальных стран. Выражение «третий возраст» точно передает суть дела — своего рода «третий мир».

Теперь это просто определенный жизненный слой — маргинальный, а в пределе и вообще асоциальный; гетто, отсрочка, пограничная полоса перед смертью. По сути, старость просто ликвидируется. Чем дольше живут люди, чем больше они «выигрывают» у смерти, тем больше утрачивают свою символическую признанность. Обреченный на смерть, которая все больше отодвигается, этот возраст теряет свой статус и прерогативы. В других общественных формациях старость существует по-настоящему, как символический стержень группы. Статус старца, а в высшем своем выражении — родоначальника является самым почетным. «Годы» образуют реальное богатство, которое обменивается на авторитет и власть, тогда как сегодня «выигранные» годы — это годы чисто расчетные, их можно копить, но не обменивать. Таким образом, увеличение средней продолжительности жизни привело лишь к дискриминации старости, которая логически вытекает из дискриминации самой смерти. Здесь опять-таки на славу потрудилось «социальное». Оно сделало старость территорией «социальной жизни» (под такой рубрикой та и фигурирует в газетах, наряду с проблемами иммигрантов и абортов), социализировало эту часть жизни, замкнув ее в себе. Под «благоприятным» знаком *естественной смерти* оно превратило старость в упреждающую *социальную смерть.*

«…Жизнь отдельного человека, жизнь цивилизованная, включенная в бесконечный «прогресс», по ее собственному внутреннему смыслу не может иметь конца, завершения. Ибо тот, кто включен в движение прогресса, всегда оказывается перед лицом дальнейшего прогресса. Умирающий человек не достигает вершины — эта вершина уходит в бесконечность. Авраам или какой-нибудь крестьянин в прежние эпохи умирал «стар и

---

[176] Это еще важнее, чем максимальная эксплуатация рабочей силы. Это хорошо видно в случае стариков: их больше не эксплуатируют — им дают жить непосредственно за счет общества, их принуждают жить, так как они являют собой живой пример *накопления* (а не прожигания) жизни. Общество содержит их как образец накопления и сбережения потребительной стоимости жизни. Оттого-то в нашем обществе они и не имеют никакого символического статуса.

пресытившись жизнью», потому что был включен в органический круговорот жизни, потому что его жизнь по самому ее смыслу и на закате его дней давала ему то, что могла ему дать; для него не оставалось загадок, которые ему хотелось бы разрешить, и ему было уже довольно того, чего он достиг. Напротив, человек культуры, включенный в цивилизацию, постоянно обогащающуюся идеями, знанием, проблемами, может «устать от жизни», но не может пресытиться ею… и поэтому для него смерть — событие, лишенное смысла. А так как бессмысленна смерть, то бессмысленна и культурная жизнь как таковая — ведь именно она своим бессмысленным «прогрессом» обрекает на бессмысленность и самое смерть» (Макс Вебер, «Ученый и политик»).[177]

ЕСТЕСТВЕННАЯ И ЖЕРТВЕННАЯ СМЕРТЬ

Почему же смерть от старости, ожидаемая и предвидимая, смерть в кругу семьи, единственно обладавшая полноценным смыслом в глазах традиционного общества от Авраама до наших дедов, — почему же сегодня она этого смысла совершенно лишилась? Она даже перестала быть трогательной, она теперь едва ли не смешна, во всяком случае социально незначима. И почему, напротив, насильственная смерть, смерть от несчастного случая, которая была нонсенсом для прежнего сообщества (ее боялись и проклинали, так же как у нас — самоубийство), имеет так много смысла для пас: только о ней все и говорят, только она завораживает и трогает наше воображение.

Повторим еще раз: наша культура, по словам Октавио Паса, это культура Несчастного Случая.

Может быть, это средства массовой информации недостойно эксплуатируют смерть? Нет, они всего лишь обыгрывают тот факт, что непосредственной, прямой и безрасчетной значимостью для нас обладают только те события, в которых так или иначе замешана смерть. В этом смысле самые недостойные масс-медиа — одновременно и самые объективные. Здесь опять-таки легковесна и лишена интереса интерпретация в понятиях вытесненных индивидуальных влечений, бессознательного садизма и т. д. — ведь страсть-то это *коллективная.* Насильственно-катастрофическая смерть не удовлетворяет собой чье-то мелкое индивидуальное бессознательное, бессовестно манипулируемое средствами массовой информации (таково вторичное и, стало быть, *морально* искаженное представление), — она оттого так сильно и глубоко потрясает, что вовлекает в игру группу как таковую, с ее страстным интересом к самой себе, давая ей чувство какого-то преображения или искупления.

«Естественная» смерть не имеет смысла, потому что в ней никак не участвует группа. Она банальна, так как относится к опошленному индивидуальному субъекту, к опошленной семейной ячейке, так как в ней больше нет коллективной скорби и радости. Каждый сам хоронит своих покойников. У первобытных людей «естественной» смерти нет: любая смерть социальна, публична, коллективна, это всегда следствие чьей-то враждебной *воли,* которая должна быть поглощена группой (никакой биологии). Это поглощение осуществляется через празднество и обряды. Празднество — это взаимообмен воль (как могло бы оно вобрать в *себя биологическое* событие?). Над головой умершего взаимообмениваются злые воли и искупительные обряды. Смерть ставится на кои, выигрывается в символической игре — для умершего выигрышем является его статус, а группа обогащается новым партнером.

У нас же покойник — это просто человек, ушедший вон. С ним уже нечем обмениваться. Он еще до смерти стал лишним бременем. В итоге прожитой им жизни-накопления со счета списывают его самого — чисто экономическая операция. Он не становится священным изображением — самое большее он служит оправданием для живых, для их очевидного превосходства над мертвыми. Это плоская, одномерная смерть, конец

---

[177] Макс Вебер, *Избранные произведения,* М., Прогресс, 1990, с. 714–715. —*Прим. перев.*

биологического пути, расчет по долговому обязательству; человек «испускает дух», словно проколотая шина, содержащее без содержимого, — какая пошлость!

И тогда вся страсть оказывается сосредоточена на смерти насильственной, где только и проявляется еще нечто жертвенное, то есть некое преображение реальности *по воле группы.* И тут неважно, произошла ли смерть от несчастного случая, преступления или катастрофы — лишь бы она не повиновалась «естественным» причинам, лишь бы она была вызовом природе, и тогда она вновь становится делом всей группы, требует себе коллективно-символического ответа, одним словом пробуждает *страсть к искусственному,* а вместе с тем и страсть к жертвоприношению. Природа — плоская и бессмысленная, и смерть следует не «возвращать природе», а обменивать согласно строго условленным обрядам, дабы ее энергия (энергия умершего и энергия самой смерти) отражалась на группе, поглощалась и тратилась ею, а не просто оставляла «природный» остаток. А так как у нас теперь нет действенного обряда для поглощения смерти и ее энергии разрыва, то остается один лишь фантазм жертвоприношения, насильственно-искусственной смерти. Отсюда — интенсивное, глубоко *коллективное* удовлетворение, которое доставляет смертность в автомобильных авариях. Смерть от несчастного случая завораживает своей искусственностью — как смерть техническая, не-естественная, то есть *преднамеренная* (быть может, даже со стороны самого погибшего) и потому вновь ставшая интересной: ведь *преднамеренная* смерть имеет смысл. Именно благодаря этой искусственности смерть, как и при жертвоприношении, может *эстетически* дублироваться в воображении, и отсюда вытекает наслаждение. Разумеется, такая «эстетика» имеет значение лишь для нас, остающихся в положении зрителей. Для первобытных людей жертвоприношение не «эстетично», а знаменует собой неприятие природно-биологического следования событий, обрядовое вмешательство в них, контролируемое и социально упорядоченное насилие — насилие против природы, которое нам удается найти только в несчастном случае и катастрофе. Поэтому мы переживаем их как в высшей степени важные *социальные* символические события, как жертвоприношения. В конечном счете Несчастный Случай случаен, то есть абсурден, только по внешнему своему поводу — с точки зрения никогда не оставляющей нас символической потребности это нечто совсем иное.

Тот же сценарий проявляется и при захвате заложников. Все его осуждают, но в глубине он вызывает какой-то радостный ужас. Ныне, когда политика вызывает к себе все большее равнодушие, он становится политическим ритуалом первостепенной важности. По своей символической отдаче захват заложника стократно превосходит автомобильную катастрофу, а та стократно выше естественной смерти. Дело в том, что здесь воссоздается *время* жертвоприношения, ритуал казни, неминуемость коллективно ожидаемой смерти — совершенно незаслуженной, а значит, всецело искусственной и потому безупречно соответствующей жертвенному обряду, причем совершающий заклание жрец-«преступник» обычно и сам готов умереть, точно по правилу символического обмена, который сидит в нас гораздо глубже, чем экономический порядок.

Напротив того, несчастный случай на производстве принадлежит к экономическому порядку и не обладает никакой символической отдачей. Коллективное воображение столь же равнодушно к нему, как и капиталистический предприниматель, для которого это не жертвоприношение, а просто поломка машины. Он вызывает принципиальное неприятие и возмущение, в основе которых право на жизнь и безопасность, но он не бывает ни предметом, ни причиной *игрового* ужаса.[178] Как известно, только сам рабочий *играет* со своей безопасностью — недопустимо легкомысленно, по мнению профсоюзов и хозяев, которые ничего не понимают в бросаемом им вызове.

Мы все заложники — вот в чем секрет захвата заложников, и мы все мечтаем не просто

---

[178] Он становится предметом страсти лишь постольку, поскольку может быть вменен в вину какому-то лицу (капиталисту, персонифицированному предприятию), то есть все-таки пережит как преступление и жертвоприношение.

тупо умереть от износа, а *принять* и *подарить* свою смерть. Ибо дарить и принимать — это символический акт, самый главный символический акт, отнимающий у смерти всю ту равнодушную негативность, которой она обладает для нас при «естественном» порядке капитала. Точно так же наше отношение к вещам — отношение не жизни и смерти, а чистой инструментальности: мы разучились уничтожать их и сами не ожидаем от них больше своей смерти, то есть это в полном смысле мертвые объекты, которые в конце концов и нас убьют, но только в порядке производственной аварии, как одна вещь раздавливает другую. Одна лишь автомобильная катастрофа как бы восстанавливает жертвенное равновесие. Ибо смерть полагается с кем-то разделять, и мы должны уметь разделять ее не только с другими людьми, но и с вещами. Смерть имеет смысл только будучи дарована и принята, то есть социализирована через обмен. При первобытном строе все делается для того, чтобы так и было. Напротив, в нашей культуре все делается для того, чтобы смерть ни к кому не приходила от *кого-то* другого, а только лишь от «природы», как некий безличный срок износа тела. Мы переживаем свою смерть как «реальную» фатальность, вписанную в наше тело, по это оттого, что мы разучились вписывать ее в символический ритуал обмена. Порядок «реальности», «объективности» тела, как и порядок политической экономии, вытекает из разрыва этого обмена. Собственно, с этого начинает существовать и само наше тело как место заключения безобменной смерти, и мы сами в конце концов начинаем верить в эту биологическую сущность тела, которая гарантирована смертью, как сама смерть — наукой. Биология чревата смертью, смертью чревато описываемое ею тело — и не избавлено от нее ни одним мифом. Миф и ритуал, способные избавить тело от этого верховенства смерти, утрачены или же еще не найдены.

Поэтому и других людей, и свои вещи, и свое тело мы стараемся загнать в рамки инструментальной судьбы — чтобы ни в коем случае не принять от них смерть. Но тут ничего не поделаешь — со смертью получается как и со всем прочим: не желая больше ее даровать и принимать, мы сами оказываемся заключены ею в биологический симулякр своего собственного тела.

СМЕРТНАЯ КАЗНЬ

«Вплоть до XVIII века животных, повинных в смерти человека, по всей форме судили и вешали. Вешали также и лошадей»

Неизвестный автор

Есть какая-то особенная причина у того отвращения, что вызывает у нас казнь животных, ведь вообще-то судить человека должно быть более серьезным делом, чем судить животное, а причинять ему страдания — делом более гнусным. Однако повешение лошади или свиньи все-таки кажется нам гнуснее — все равно как повешение безумца или ребенка: ведь они «безответственны». Осужденный всегда может не признать право судьи его судить, может бросить вызов суду, что не совпадает с правом на защиту и чем восстанавливается минимум символической взаимности; но это тайное моральное равенство совершенно отсутствует при суде над животным или безумцем. И вот из-за применения символического ритуала к ситуации, исключающей всякую возможность символического ответа, как раз и возникает особенная одиозность такого рода наказаний.

В отличие от чисто физической ликвидации, суд представляет собой социальный, моральный и ритуальный акт. Одиозность судебного наказания ребенка или безумца вытекает из *морального* аспекта правосудия: поскольку «подсудимый» должен быть изобличен в вине и осужден на кару именно как изобличенный, то кара теряет свой смысл в случае таких «преступников», у которых не может быть ни осознания вины, ни даже смирения. Следовательно, это так же глупо, как распинать на крестах львов. Но в казни животного есть еще и нечто иное, связанное уже с *ритуальным* характером правосудия.

Жестокая нелепица этой сцены вызвана не столько умерщвлением животного, сколько

применением к нему *человеческого* церемониала. Во всех попытках переряживать и дрессировать животное для игры в человеческой комедии есть что-то мрачно-нездоровое; в случае его смерти это становится решительно невыносимым.

Но почему же так отвратительно видеть, что со скотиной обращаются словно с человеком? Потому что тогда и человек превращается в скота. Благодаря силе знака и ритуала в лице животного вешают человека, но только человека, как бы чарами черной магии превращенного в скота. Происходит страшная путаница: к зрительному представлению примешивается рефлекторное значение, происходящее из той взаимности, которая всегда и всюду, хотим мы или пет, сказывается в отношениях человека и зверя или палача и жертвы; и вот эта-то пагубная неоднозначность и рождает отвращение (как в «Превращении» Кафки). Нет больше культуры, социальности, правил игры. Предать скота человеческой смерти — значит разбудить нечто эквивалентно чудовищное в самом человеке, сделав его жертвой собственного ритуала. Институт правосудия, благодаря которому человек пытается провести черту между собой и животным миром, оборачивается против него самого. Разумеется, животное состояние есть миф — это линия разрыва, который ставит человека в абсолютно привилегированное положение и отбрасывает животных в разряд «скотов». Однако такая дискриминация частично и оправдана, создавая основу не только для привилегий человека, но и для его рисков и обязанностей, таких как *социальный* суд и смерть, — которым животное, по той же самой логике, совершенно не подлежит. Навязывать ему подобные формы — значит стирать границу между ним и человеком, тем самым отменяя и само человеческое состояние. Человек оказывается здесь лишь гнусной карикатурой на им же установленный миф о животном состоянии.

Чтобы объяснить тошнотворное переживание от казни скота, нет нужды в психоанализе, в Фигуре Отца, садическом эротизме и чувстве вины. Здесь все социально, все определяется *социальной* демаркационной линией, которую человек очерчивает вокруг себя, согласно мифическому коду отличий, — и обращением отношений, которое ломает эту линию, согласно закону *никогда не прекращающейся взаимности:* любая дискриминация неизбежно остается воображаемой, все время пронизана, к добру или не к добру, взаимностью.

Разумеется, эта тошнота, связанная с утратой человеком своего привилегированного положения, характеризует собой также и общественный строй, в котором разрыв с животным миром, а следовательно и абстрактность человеческого состояния, стали окончательными.

Это отвращение составляет нашу отличительную черту: демонстрируя прогресс человеческого Разума, оно позволяет нам списать на «варварство» всевозможные «средневековые» казни, будь то людей или животных. «Еще в 1906 году в Швейцарии за соучастие в краже и убийстве была осуждена и казнена собака». Читая такое, мы облегченно вздыхаем: у нас такого больше нет. Подразумевается: мы «гуманно» обращаемся с животными, уважаем их. На самом деле все наоборот: отвращение, вызываемое у нас казнью животных, *прямо пропорционально нашему презрению к ним.* Животное недостойно человеческого обряда именно потому, что паша культура отбросила его в безответственно-нечеловеческое состояние; и применение к нему такого обряда сразу же вызывает у пас тошноту — не из-за какого-то нравственного прогресса, а из-за все углубляющегося расизма людей.

Те, кто некогда приносил животных в ритуальную жертву, не рассматривали их как скот. Да и средневековое общество, осуждавшее и каравшее их по всей форме, все еще было ближе к ним, чем мы, которым такая практика внушает отвращение. Их признавали виновными — тем самым им воздавали честь. Мы же выдворяем их (наряду с безумцами, слабоумными и детьми) в состояние невинности, радикальной отделённости от нас, расовой исключенности в силу узко понимаемой нами Человечности. Когда все живые существа являются партнерами по обмену, то и животные имеют «право» на жертвоприношение и ритуальное искупление. Первобытное жертвоприношение животного связано с его

сакрально-исключительным статусом божества, тотема.[179] Мы же больше не приносим животных в жертву, мы даже больше не казним их — и тем гордимся; но дело в том, что мы их просто одомашнили, сделали расово неполноценными, недостойными даже нашего правосудия, пригодными лишь для забоя на мясо. Или же рационально-либеральная мысль, сама же изгоняя их, сама и берет их под защиту: животные, безумцы, дети «не ведают, что творят», а значит, заслуживают не наказания и смерти, а только лишь общественного милосердия; всевозможные движения «в защиту», SPA,[180] оупен-психиатрия, современная педагогика — Либеральный Разум укрывается ныне в этих формах мягкого, но бесповоротного принижения. Расистское сострадание, которым гуманизм дублирует свое превосходство над «низшими существами».[181]

* * *

В свете всего сказанного приходится ставить и вопрос о смертной казни, а заодно и о наивности и лицемерии либерально-гуманистического подхода к этому вопросу.

У первобытных людей «преступник» не является низшим существом, ненормальным и безответственным. С его помощью, как и с помощью «безумца» и «больного», действует ряд символических механизмов; это еще отражается в формуле Маркса о том, что преступник по сути своей есть функция буржуазного порядка. Самое главное преступление, заключающееся в нарушении табу на инцест, возлагается на царя — на то он и царь, и за то он будет умерщвлен. Такое искупление сообщает ему высший статус, так как с пего начинается новый цикл обменов. Здесь заключена целая философия жестокости (в смысле Арто), которая нам уже недоступна и которая исключает как социальное бесчестье, так и кару: смерть царя-преступника не является санкцией, ею не отнимается и не отсекается какой-то больной член от общественного тела — напротив, это высший праздничный подъем, благодаря которому вновь скрепляются солидарные отношения и развязываются размолвки. Дурак, шут, бандит, герой и другие персонажи каждый по-своему играли в первобытных обществах одну и ту же роль символического фермента. Общество строилось на их *отличности.* Первоначально эту роль играли все мертвые. Не будучи еще затронуты принципом социального Разума, традиционные общества прекрасно умели использовать преступника, либо предавая его ритуально-коллективному умерщвлению,[182] либо, как крестьянская община поступает с деревенскими дурачками, делая его ритуальным предметом насмешек.

Этой культуре жестокости, где в одном и том же жертвенном акте отличность и превозносилась и искупалась, наступил конец. К девиантным индивидам у нас есть только два подхода: истребление или же лечение. Мы умеем только отсекать, удалять и отбрасывать в социальный мрак. И это происходит именно по мере роста нашей «терпимости», нашего высокого понимания свободы. «Пусть современное общество и продвинулось вперед в плане

---

179 Вопреки расхожим представлениям, человеческие жертвоприношения появились *вслед* за жертвоприношениями животных — по мерс утраты животным своего магического превосходства, по мере того как человек-царь занимал место зверя-тотема как достойный носитель жертвенной функции. Жертвоприношение животного вместо человека, появившееся гораздо позднее, имеет совсем иной смысл.

180 Société protectrice des animaux — Общество охраны животных. — *Прим. перев.*

181 Так некогда военнопленных не убивали, а обращали в рабство. Недостойные послужить даже для потлача и жертвоприношения, они обрекались на самое униженное положение и на медленную смерть от труда.

182 Но когда же и почему это умерщвление перестало быть жертвоприношением и сделалось казнью? когда перестало оно быть казнью и сделалось, как сегодня у нас, приведением приговора в исполнение? Нет ни истории смерти, ни истории смертной казни — есть только генеалогия социальных организаций, осмысливающих смерть.

нравов, но не исключено, что оно отступило назад в плане ментальности» («Encyclopaedia Universalis»). Нормализуясь, то есть распространяя на всех логику эквивалентностей (все равны и свободны по отношению к норме), такое окончательно социализированное общество исключает из себя любые антитела. Одновременно, в ходе того же процесса оно создает для них специальные учреждения — так и расцветают на протяжении веков тюрьмы, приюты, больницы, школы, а также и фабрики, процветание которых началось вместе с Правами Человека: в таком смысле следует понимать и труд. *Социализация* как раз и есть этот грандиозный переход от символического обмена отличностей к социальной логике эквивалентностей. Любой «социальный» или социалистический идеал лишь дублирует собой этот процесс социализации, продолжению которого служит и либеральная мысль, добивающаяся отмены смертной казни. Кто бы ни толковал о смертной казни — правая или левая идеология, реакционная истерия или рациональный гуманизм, — те и другие равно далеки от той символической организации, где преступление, безумие и смерть образуют предпосылку обмена, ту «проклятую долю», к которой тяготеют все обмены. Реинтегрировать преступника в общество, сделать из него эквивалентного, нормального человека? Да нет же — как раз наоборот. Как пишет Жанти: «Задача не в том, чтобы вернуть безумца к истине общества, а в том, чтобы вернуть общество к истине безумия» («Стены приюта»). Вся гуманистическая мысль пасует перед такой задачей — задачей, которая открыто осуществлялась в обществах прошлого и которая по-прежнему присутствует, но оккультируется и яростно вытесняется у нас (ибо преступление и смерть и у нас по-прежнему вызывают тайное ликование, но только непристойно-пошлое).

Если первоначально буржуазный строй избавлялся от преступления и безумия путем ликвидации или заточения, то в последующем он перешел к их нейтрализации путем терапии. На этой фазе преступника все больше обеляют и вовлекают в социальную переработку разнообразными усилиями медицины и психологии. Следует, однако, учитывать, что этот либеральный поворот происходит во всецело репрессивном социальном пространстве, где всю репрессивную функцию, некогда отводившуюся особым учреждениям, вобрали в себя механизмы *нормальности* .[183]

Либеральная мысль сама не понимает истины своих слов, кода утверждает, что «уголовное право призвано развиваться в направлении превентивной социальной терапии и лечебной социальной помощи» («Encyclopaedia Universalis»). Подразумевается, что оно призвано исчезнуть как *уголовное,* как кодекс о наказаниях. На самом деле — ничего подобного: при грандиозной терапевтической, психагогической и психиатрической переделке преступников наказание как раз должно обрести чистейшую форму. В ресоциализации и перевоспитании (или же в самокритике, или же в раскаянии — смотря какая общественная система господствует) находит свой наиболее изощренный эквивалент все то же насилие уголовного наказания; и теперь уже все мы подвержены ему в нормальной жизни — мы все теперь безумцы и преступники.[184]

---

[183] Тот же либеральный поворот происходил и в Англии в 1830 году, когда пытались заменить палача регулярной превентивной полицией. Оказалось, что англичанам более по душе палач, чем регулярные полицейские силы. И действительно, полиция, созданная для обуздания насилия по отношению к гражданам, просто-напросто заменила собой преступность в этом самом насилии по отношении к гражданам. С течением времени она оказалась гораздо более репрессивной и опасной для граждан, чем сама преступность. Здесь тоже открытая и точечная репрессия обернулась репрессией всеобщей и превентивной.

[184] Именно таков смысл знаменитой формулы «Мы все — немецкие евреи» (или, что то же самое: мы все — индейцы, негры, палестинцы, женщины или гомосексуалисты). С того момента, когда подавление несходств совершается уже не путем истребления, а путем их поглощения эквивалентностью и репрессивной универсальностью социального, мы все стали такими — непохожими и подавляемыми. В обществе, придумавшем «открытые» тюрьмы, все оказываются заключенными; в обществе, пытающемся отменить смерть, все не живут, а доживают. В этом возвратном заражении как раз и даст себя знать могущество символического порядка: под разделительными линиями, проводимыми властью, скрывается ирреальность. Потому так сильно звучит эта формула «мы все — немецкие евреи»: она выражает не абстрактную

Смертная казнь и насильственные уголовные наказания не только *могут,* но и *должны* исчезнуть в подобном обществе, так что сторонники их отмены движутся в том же направлении, что и сама система, но в сугубом противоречии с самими собой. Они хотят отменить смертную казнь, не отменяя ответственности (ведь без ответственности нет и сознательности и человеческого достоинства, а значит нет и либеральной мысли!). Нелогично. А главное, бесполезно — ведь ответственность уже и так давно умерла. Индивидуальный пережиток эпохи Просвещения, она была ликвидирована самой системой, по мере того как та становилась *все более рациональной.* Капитализму, основанному на личной заслуге, инициативе, индивидуальном предпринимательстве и конкуренции, нужен был идеал ответственности, а значит и его репрессивный эквивалент — каждый, и предприниматель и преступник, получает по заслугам за добро или зло. Системе же, зиждущейся на бюрократическом программировании и выполнении плана, нужны *безответственные* исполнители, а значит рушится сама собой и вся ценностная система ответственности — она больше не операциональна. Неважно, борются или нет за отмену смертной казни, — она уже стала ненужной. Рушится и правосудие: во всем лишаемый ответственности индивид всякий раз лишь дает повод для действия бюрократических структур и более не желает быть никем судимым, даже всем обществом в целом. Даже и проблема коллективной ответственности оказывается ложной: ответственность просто-напросто исчезла.

Косвенная выгода от ликвидации гуманистических ценностей — распад репрессивного аппарата, основанного на возможности различать «по совести» добро и зло и судить и осуждать людей по этому критерию. Однако общественному строю ничего не стоило отказаться от смертной казни. Он на этом только выигрывает, так что тюрьмы могут и открыться. Ведь казнь и тюрьма воплощали в себе истину социальной юрисдикции только в разнородном и расколотом обществе, а терапевтическое перевоспитание воплощает в себе истину однородно-нормализованного общества. Правая идеология опирается скорее на первую из двух, левая — скорее на вторую, но и та и другая подчиняются одной и той же системе ценностей.

Кроме того, и та и другая говорят на одном и том же медицинском языке: «удалить испорченный член», говорит правая, — «исцелить больной орган», говорит левая. И там и там смерть разыгрывается в плане эквивалентностей. У первобытных же людей соответствующая процедура знает только взаимности: клан против клана — смерть *против* смерти (дар против дара). А нам ведома лишь система эквивалентностей (смерть *за* смерть) между двумя элементами, столь же абстрактными, как при экономическом обмене, — между обществом и индивидом, под властью «универсальной» инстанции морали и права.

Правые говорят: смерть за смерть, баш на баш, убил — умри; таков закон контракта. Левые говорят: это нетерпимо, преступника нужно пощадить, *он по-настоящему не ответствен.* Принцип эквивалентности остается в целости и сохранности — просто если один из двух элементов (ответственность) стремится к нулю, то к нулю стремится и другой (санкция). Понятия среды, детства, бессознательного,[185] социального положения образуют

солидарность (типа «Мы *все вместе* за то, чтобы… *Сплотимся* в борьбе за… Вперед *вместе с* пролетариями…» и т. д., и т. д.), а неумолимый факт символического взаимоотношения между обществом и теми, кого оно исключает. Эта формула ставит их всех в один ряд радикального отличия. Именно благодаря этому она в мае 1968 года уловила собой нечто фундаментальное, тогда как все прочие лозунги были лишь политическими заклинаниями.

[185] Действительно, в этих усилиях отменить смерть (проект, характерный для политической экономии) важную роль играет, по любопытному обороту вещей, бессознательное (то самое, которое «не ведает смерти» и само является влечением к смерти). Оно образует дискурсивную опору для тезиса о безответственности преступника (преступление как acting-out). Оно приобщается к делу как свидетельство в пользу защиты, как система объяснения. *Бессознательное играет сегодня решающую роль в мысли рационалистической,* прогрессивно-гуманистической — как же низко оно пало! А тем самым психоанализ вступает (невольно?) в сферу идеологии. А между тем бессознательное могло бы сообщить нам совсем иные вещи о смерти, если бы

новую формулу ответственности, но, как и прежде, построенную на причинно-контрактных связях. В итоге такого новейшего контракта преступник заслуживает лишь христианской жалости и социального призрения. Таким образом, левая идеология здесь лишь изобретает более изощренные формы неокапитализма, где репрессия, подобно прибавочной стоимости, приобретает диффузный характер. Однако в психиатрическом, эргономическом лечении идут в ход именно *эквиваленты* смерти. В нем индивид трактуется как функционально доживающий, как объект перевоспитания; лечение и забота, которыми его окружают и *инвестируют,* представляют собой и знаки его аномальности. Терпимость, которой он пользуется, из того же разряда, что терпимость в отношении животных, о которой говорилось выше, — таким способом социальный порядок заклинает и контролирует свои собственные навязчивые страхи. Система делает пас всех безответственными? Да, и это можно стерпеть лишь в том случае, если будет выделена особая категория *общепризнанно* безответственных лиц, которых в качестве таковых и будут лечить; по сравнению с ними мы будем казаться себе ответственными. Правонарушители, преступники, дети, безумцы как раз и берут на себя издержки этой клинической операции.

* * *

Уже простой анализ эволюции смертной казни в «материалистических» терминах классовой выгоды должен был бы привести в замешательство тех, кто желает ее отменить. Исторически смертная казнь ограничивалась благодаря нахождению экономически более выгодных заменителей, которые затем рационализировались как «более гуманные». Здесь и военнопленные, которых перестали убивать и начали обращать в рабство, и преступники, которые в древнем Риме трудились на соляных шахтах, и запрет дуэли в XVII веке, и организация принудительных работ как возмещения общественного ущерба, и вообще всевозможные способы выдавливания рабочей силы из осужденных — от нацистских концлагерей до эрготерапического перевоспитания. Никаких чудес: смерть отступала или же смягчалась тогда, когда система по той или иной причине была в этом заинтересована (так, в 1830 году впервые появляются смягчающие обстоятельства в судебном деле, по которому проходит буржуа). Здесь нет ни социального завоевания, ни прогресса Разума — одна лишь логика прибыли или привилегии.[186]

не приучилось говорить на языке системы: оно сказало бы нам, что смерти вообще не существует или же что отмена смерти есть фантазм, сам родившийся из глубокого вытеснения смерти. Вместо этого оно служит сегодня лишь оправданием для наших социал-идеалистов безответственности и для их морального дискурса: жизнь — это хорошо, а смерть — это плохо.

В своей классической, насильственной фазе, которой и сегодня еще соответствует консервативная мысль, капитал использует дискурс психологии сознания и ответственности, а стало быть и подавления — это террористический дискурс капитала. В своей более развитой фазе, которой соответствует мысль прогрессивная, а то и революционная, неокапитализм использует дискурс психоанализа (бессознательное, безответственность, терпимость, перевоспитание). Сознание и ответственность образуют нормативный дискурс капитала, бессознательное — либеральный дискурс неокапитализма.

[186] В 1819 году в Англии смертная казнь была отменена примерно по ста составам преступления под прямым давлением предпринимателей и землевладельцев, а также потому, что слишком суровое применение смертной казни блокировало механизм уголовного процесса (у присяжных не было иного выбора, кроме как между смертной казнью и оправданием). Таким образом, ее отмена соответствует рациональной адаптации системы уголовных наказаний, ее более высокой эффективности.

Кёстлер пишет (в «Смертной казни», с. 35: «Кровавый кодекс»): «Наша смертная казнь — вовсе не наследница средневековых костров. У нес своя собственная история. Она составляет пережиток правовой системы, которая совпала с развитием политической экономии, а ее наиболее жестокая фаза — Кровавый кодекс в Англии XIX века — с промышленной революцией. Средневековое обычное право предусматривало смерть лишь в нескольких особо серьезных случаях. Далее развитие идет по нарастающей, будучи связано со все более интенсивной зашитой прав частной собственности и достигая своей вершины в XVIII/XIX веках». Это, стало быть, возрастающее развитие самого буржуазно-капиталистического класса. Возвратное же движение после 1850 года — следствие вовсе не абсолютного прогресса гуманности, а развития

Однако такой анализ еще совершенно недостаточен: он всего лишь подменяет моральную рациональность рациональностью экономической. На самом деле тут замешано другое — «весомая» гипотеза, по сравнению с которой материалистическая интерпретация предстает гипотезой «легковесной». В самом деле, ведь выгода, прибыль может быть следствием капитала, но никогда не образует глубинного закона общественного строя. Его глубинный закон — все больший контроль над жизнью и смертью. Следовательно, его цель — даже самое смерть оторвать от радикальной отличности и подчинить закону эквивалентностей. А гуманистическая (либеральная или революционная) мысль наивно не замечает, что не приемлет смерть по той же глубинной причине, что и система, — обе они не приемлют все не подчиняющееся закону ценности. Только в этом смысле смерть и является злом. Гуманистическая же мысль делает из нее *абсолютное* зло. В результате она запутывается в тяжелейших противоречиях.[187] Клод Глейман пишет в «Монд» по поводу казни Бюффе и Бонтана: «Непоправимое чувство гуманности, что ни один человек не имеет права причинять смерть по своей воле [«непоправимое» — это своеобразная проговорка: наш гуманист, похоже, сам не имеет непреодолимой уверенности в сей очевидности]… Жизнь священна. Мы глубоко уверены в этом, даже не веруя в бога… В обществе потребления, стремящемся устранить всякий дефицит, смерть, можно сказать, особенно нетерпима [жизнь как предмет потребления, смерть как дефицит — невероятная пошлость, но с таким уравнением согласился бы коммунизм, да и сам Маркс]… Здесь также преобладает чувство, что перед нами какой-то пережиток средневековья… В каком обществе мы живем? Ибо нельзя отворачиваться от жизни — какой бы она ни была!» (именно так, «пятясь», и вступают в смерть благочестивые души, для которых это основополагающий принцип — они и в революцию вступают пятясь, умудряясь отворачиваться и от жизни: неправдоподобная акробатика, характерная однако же для вывертов логической мысли, пытающейся соответствовать своему неприятию смерти).

Ясно, что является отправной точкой гуманистического протеста, — это индивидуалистическая система ценностей, которая им и увенчивается: «Инстинкт самосохранения индивидов, а значит и обществ, — пишет Камю, — требует постулировать индивидуальную ответственность». Но подобные постулаты как раз и характеризуют собой всю пошлость жизни и смерти в нашем обществе, где господствует эквивалентность. За его пределами человеку незачем ни инстинкт самосохранения, ни ответственность (это два взаимодополнительных предрассудка в абстрактно-рационалистическом воззрении на субъекта). Смерть обретает там свой смысл жертвенного обмена, момента коллективной жизни, интенсивного освобождения субъекта. «Не бывает страстей настолько слабых, чтобы они не сумели перебороть и обуздать страх смерти», — писал Бэкон. Но мало того — *смерть и сама является страстью.* И на этом уровне разница между «я» и другими стирается: «желание убить часто совпадает с желанием умереть и уничтожиться самому»; «человек желает жить, но он также желает не быть ничем, он хочет непоправимого и смерти как таковой. В таком случае перспектива казни не только не сможет остановить преступника, но,

---

капиталистической системы.

[187] Такого, например, типа: «Государство вынуждено умножать вполне реальные убийства, чтобы предупредить убийство никому не известное и которое еще неизвестно может ли вообще совершиться» (Камю, «О смертной казни»). Такая игра с логикой, стремящаяся уличить систему в противоречиях с самой собой, прямиком ведет либеральный гуманизм к недостойным компромиссам: «Отмены смертной казни следует требовать как ради логики, так и ради реализма (!)» (Камю). «В конечном счете смертная казнь плоха тем, что по природе своей исключает всякую возможность сообразовать наказание с мерой ответственности» (Кёстлер), — так ведь именно поэтому и сами капиталисты уже требовали ее отмены в 1820 году в Англии! Либеральная аргументация такова: террор идет вразрез со своей же собственной целью, тогда как шкала тщательно дозированных наказаний, «кара по минимуму» одновременно «и более гуманна и более эффективна (!)». Это приравнивание гуманности к эффективности красноречиво говорит о том, что такое гуманистическая мысль.

вероятно, еще и усилит головокружение, в котором он теряется». Известно, что самоубийство и убийство очень часто взаимозаменимы, причем самоубийству отдают сугубое предпочтение.

Такая страстная, жертвенная смерть открыто приемлет и *зрелище смерти* — мы же превратили ее, как и все органические функции, в функцию *моральную,* а потому стыдливо-скрытную. Прекраснодушные люди много говорят о постыдной нетерпимости *публичных* казней, не замечая, что одиозность такого рода казней проистекает от их *созерцательности:* чужую смерть здесь смакуют на расстоянии, как спектакль. При жертвоприношении насилие носит иной характер: оно не только требует тотального присутствия всей общины, но и *является* одной из форм ее самоприсутствия. Эта заразительная праздничность отчасти проявилась в эпизоде 1807 года в Англии, когда 40 000 человек, собравшихся посмотреть на казнь, дошли до такого исступления, что на площади осталось сто трупов. Такой коллективный акт не имеет ничего общего со зрелищем истребления. Смешивать их в одном абстрактном отрицании насилия и смерти — значит соглашаться с государственной идеологией умиротворения жизни. Действительно, если правые скорее прибегают к репрессивному запугиванию, то левые, напротив, отличаются выдумыванием и практическим применением моделей умиротворенной социализации будущего.

Таким образом, о прогрессе цивилизации можно судить по одному лишь ее уважению к жизни как абсолютной ценности. Сколь велика разница между публичной, праздничной смертью, смертью-мукой — у негра из Верхней Вольты, смеющегося в лицо тем, кто его расстреливает, или у каннибалов тупинамба, — и даже такими нашими явлениями, как убийство-мщение, смерть-страсть и самоубийство! Когда общество убивает со вполне обдуманным намерением, его обвиняют в варварской мести, достойной средних веков. Это слишком большая честь для него. Ведь месть — это все еще смертельное отношение *взаимности.* В ней нет ничего «первобытного», никакого «чисто природного импульса» — нет представления более ложного. Это тщательно разработанная форма обязанности и взаимности, особая символическая форма. Ничего похожего на нашу абстрактную смерть (смертная казнь, концентрационные лагеря), на этот эрзац-продукт одновременно моральной и бюрократической инстанции, на эту расчетно-статистическую смерть, всецело соответствующую системе политической экономии. Как и эта система, она обладает той абстрактностью, какой никогда не обладает ни месть, ни убийство, ни жертвенное зрелище. Смерть судебная, концентрационная, этноцидарная — вот какой мы ее выработали, вот какой ее сделала наша культура. Сегодня все изменилось — и не изменилось ничего: под знаком ценностей жизни и терпимости в нашей повседневной жизни царствует все та же истребительная система — просто теперь она действует мягко, и для достижения своих целей ей даже больше не требуется смерть.

* * *

В самом деле, та же задача, что запечатлена в монополии на институциональное насилие и смерть, проявляется и в принудительном доживании, в форсированном поддержании жизни ради жизни (искусственные почки, интенсивная реанимация детей с врожденными увечьями, продление агонии любой ценой, пересадка органов и т. д.). Все эти процедуры равнозначны самовольному распоряжению смертью и принуждению к жизни — ради какой же цели? Научно-медицинской? Но тогда это какая-то научная паранойя, не имеющая отношения ни к какой человеческой цели. Или с целью выгоды? Тоже нет: общество гробит на это огромные суммы денег. Для этой «героической терапии» характерен рост издержек и «убывание результатов»: она создает людей, непроизводительно доживающих свои дни. Если социальное обеспечение еще может рассматриваться как «восстановление рабочей силы в интересах капитала», то здесь подобный довод недействителен. Система сталкивается здесь с тем же противоречием, что и в связи со смертной казнью: она делает все большую ставку на сохранение жизни как ценности, потому

что данная система ценностей необходима для стратегического равновесия всего целого, — но в экономическом плане эти растущие ставки расшатывают равновесие целого. Как же быть? Необходимо сделать экономический выбор, и здесь уже просматривается эвтаназия как полуофициальная доктрина и практика. Во Франции принимают решение поддерживать жизнь у 30 % больных тяжелой формой уремии (в США — у 36 %!). Эвтаназия уже сейчас повсеместно практикуется, и совершенно очевидна вся двусмысленность попыток требовать ее во имя гуманизма (точно так же, как и «свободу» аборта): она вписывается в средне— или долгосрочную логику самой системы. Все это направлено на расширение социального контроля. Ибо при всех кажущихся противоречиях задача несомненна: обеспечить контроль над всей протяженностью жизни и смерти. Будь то birth-control или death-control,[188] казнят ли людей или принуждают к доживанию (а запрещение умирать представляет собой карикатурную, но вполне логичную форму прогресса терпимости) — главное, что в любом случае им не дано решать самим, они не вольны в своей жизни и смерти, живут и умирают лишь с разрешения общества. Хватит с них и того, что их смерть все еще находится во власти биологической случайности, ведь это все же какая-никакая свобода. Подобно тому как мораль требует «Не убий», она требует сегодня «Не умри» — во всяком случае умри не как угодно, а только с дозволения закона и медицины. Если тебе и предоставляют умереть, то только по особому решению. Одним словом, смерть отменена, вместо нее death-control и эвтаназия; это, собственно, уже и не смерть, а что-то совершенно нейтрализованное, вписанное в систему правил и расчета эквивалентностей — rewriting-planning-programming-system.[189] Смерть должна *предоставляться* как особая социальная услуга, наряду со здоровьем и болезнью интегрированная под знаком Плана и Социального обеспечения. Это как американские «мотели для самоубийства», где за кругленькую сумму можно получить смерть в наиприятнейших условиях, как любой потребительский товар, — сервис безупречен, предусмотрено все, даже услуги тренерши, которая помогает вам восстановить вкус к жизни, после чего в вашу комнату аккуратно, профессионально добросовестно и без всяких сомнений пускают газ. Такие мотели для самоубийства предоставляют именно *услугу,* оплачиваемую по справедливой цене (если что не так, то, наверно, и деньги вернут?). А почему бы смерти и не стать социальной услугой, если она, подобно всему прочему, функционализирована как нечто индивидуально потребляемое и исчислимое в рамках общесоциальной системы затрат/результатов?

Если система идет на такие экономические жертвы ради искусственного оживления своих человеческих отходов, значит, у нее есть какой-то фундаментальный интерес в том, чтобы отнять у людей даже биологическую случайность их смерти. «Только умрите — об остальном позаботимся мы» — это уже не просто старая рекламная формула для funeral homes.[190] Сегодня *умирание уже включается в «остальное»,* и Танатос-центры берут на себя полную заботу о смерти, как Эрос-центры — о сексе. Охота на ведьм продолжается.

Власть над правосудием, смертью и местью должна быть передана трансцендентно-«объективной» инстанции. Смерть и искупление, изъятые из обращения и монополизированные, должны перераспределяться сверху. Нужна особая бюрократия смерти и кары, так же как нужно абстрагирование экономических, политических и сексуальных обменов, — иначе рухнет вся структура социального контроля.

Поэтому любая смерть или насилие, не подчиняющиеся государственной монополии, носят подрывной характер — это прообраз упразднения самой власти. Отсюда и происходит завораживающее воздействие знаменитых убийц, бандитов и прочих людей вне закона,

---

[188] Контроль над рождаемостью, контроль над смертностью *(англ.). — Прим. перев.*

[189] Примерный перевод: «система переработки, планирования и программирования» *(англ.). — Прим. перев.*

[190] Домов для погребальных церемоний *(англ.). — Прим. перев.*

фактически сходное с очарованием произведений искусства: какая-то частица смерти и насилия изъята из-под государственной монополии и отдана в сферу стихийных, непосредственно символических взаимных отношений смерти, — так же как при празднестве и трате нечто оказывается изъято из экономики и отдано в сферу бесполезно-жертвенного обмена; так же как в стихах и произведениях искусства нечто оказывается изъято из террористической экономики сигнификации и отдано в сферу истребительной консумации знаков. В нашей системе только это одно и завораживает. Завораживает лишь то, что не обменивается в режиме ценности: пол, смерть, безумие, ярость, — и что именно по этой причине повсеместно подавляется. Миллионы погибших на войне обмениваются в ценностном режиме, согласно общей формуле эквивалентности «смерть за отчизну», — они как бы конвертируемы в золото, то есть не потеряны для всех. Убийство, смерть, нарушение закона всюду легализованы, если не просто легальны, если только они конвертируемы в золото, в ходе того же процесса, которым опосредуется труд. И лишь некоторые смерти, лишь некоторые практики не поддаются этой конвертируемости; только лишь они и субверсивны, и часто они относятся к разряду «происшествий».

Одно из них — самоубийство, которое в нашем обществе получило особую широту и особую осмысленность, так что, будучи связано с агрессивным обращением смерти, оно даже становится главной формой субверсии. В наших тюрьмах все меньше и меньше казнят, зато все больше и больше кончают самоубийством — это акт *похищения* институциональной смерти и ее обращения против системы, которая к ней принуждает; совершая самоубийство, индивид осуждает общество по своей собственной процедуре, меняя местами подсудимого и судью; он восстанавливает обратимость там, откуда она полностью исчезла, и тем самым оказывается в выигрыше. В этом смысле политическими оказываются даже самоубийства вне тюрем (харакири в огне — всего лишь особо зрелищная их форма): все они пробивают в системе ничтожно малую, но непоправимую брешь, ибо для системы недостижимость полного совершенства — это полный провал; достаточно только, чтобы какая-то самая ничтожная вещь не поддавалась ее рациональности.

Запрет самоубийства связан с наступлением закона ценности. Закон может быть религиозным, моральным или экономическим — но он всякий раз говорит одно: никто не вправе убавлять, обесценивать капитал. А поскольку каждый индивид представляет собой частицу капитала (как любой христианин — это душа, которую следует спасти), то, значит, он не имеет права уничтожать себя. Против этой ортодоксии ценностей и восстает самоубийца, уничтожая ту частицу капитала, которой он располагает. Такому нет прощения: бывало, самоубийцу даже вешали за то, что ему удался его поступок. И симптоматично, что в обществе, где закон ценности достиг своего насыщения, самоубийств становится все больше, — они бросают вызов его фундаментальным правилам. Но тогда следует пересмотреть и определение самоубийства: если в сильно интегрированной системе любое самоубийство субверсивно, то и наоборот, любая субверсия, любое сопротивление такой системе по природе своей самоубийственно. Во всяком случае, если оно задевает ее за живое. В самом деле, большинство практик, включая так называемые «политические» и «революционные», сводятся к тому, чтобы выменять у системы свое выживание и послежитие, то есть *разменять свою смерть.* Лишь немногие из них противопоставляют производству и контролируемому обмену смерти, *меновой стоимости смерти* не ее потребительную стоимость (ведь смерть, пожалуй, единственное, что не имеет потребительной стоимости, никогда не отсылает ни к какой потребности, а потому она и может оказаться неотразимым оружием), но ее силу разрыва, заразительного распада и отрицания.

Самоубийственны действия палестинцев и бунтующих негров, поджигающих свой собственный квартал, самоубийствен отказ от безопасности во всех своих формах, самоубийственны невротические типы поведения, всевозможные душевные расстройства, которыми мы бросаем вызов попыткам общества нас интегрировать, самоубийственны любые политические практики (демонстрации, уличные беспорядки, провокации и т. д.),

целью которых является вызвать репрессии, обнажить «репрессивную природу системы» не как вторичное следствие, но как непосредственную данность смерти; только игра со смертью и позволяет выявить функцию смерти, заложенную в самой системе. Порядок удерживает смерть, по не может *играть* ею — и побеждает лишь тот, кто делает смерть *ставкой в игре* против него.

* * *

Система собственности настолько абсурдна, что заставляет людей добиваться для себя смерти как предмета собственности — этакое частное присвоение смерти. В психике людей подобное присвоение доходит до инвестирования в смерть как в «недвижимость» — в форме не только заботы о «третьем жилище», каким стали могила и склеп (многие сразу покупают себе и загородный дом и место на деревенском кладбище), но и попыток добиться некоего «качества смерти». Смерть по персональному дизайну, смерть с комфортом, смерть «естественная» — все это неотъемлемое право, завершающая форма индивидуального буржуазного права. Собственно, и бессмертие есть всего лишь проекция этого естественного личного права в бесконечность — присвоение субъектом загробной жизни и вечности; неотчуждаемый в своем теле, он неотчуждаем и в своей смерти. Сколько отчаяния кроется в этом абсурдном желании, аналогичном тому, что питает собой наше бредовое накопительство вещей и знаков, маниакальное коллекционирование своего частного мирка; смерть призвана стать последним предметом коллекции и, вместо того чтобы пронзить собой нашу инертность как единственно возможное событие, сама должна включиться в игру накопления вещей и управления вещами.

От этого извращения, придаваемого субъектом своей собственной гибели, избавлением служит одна лишь насильственно-нежданная смерть, где вновь появляется возможность ускользнуть от невротического контроля со стороны субъекта.[191]

Во всем этом проявляется упорное, яростное сопротивление принципу накопления, производства и сохранения субъекта, воспринимаемому им как программа своей смерти. Всюду смерть — это игра против смерти. В системе, требующей жить и капитализировать свою жизнь, единственную альтернативу образует влечение к смерти. В детально регламентированном мире, в мире реализованной смерти, остается лишь один соблазн — нормализовать все посредством разрушения.

ШАНТАЖ БЕЗОПАСНОСТЬЮ

Другая форма социального контроля как шантажирования жизнью и ее продлением — безопасность. Сегодня она перед нами повсюду, и «силы безопасности» варьируются от страхования жизни и социальной страховки до автомобильных ремней безопасности и Республиканских отрядов безопасности.[192] «Застегните его», — гласит реклама ремней безопасности.[193] Разумеется, безопасность представляет собой промышленное предприятие, подобно экологии, распространяющей ее в масштабе всего человеческого рода: в обоих случаях игра идет вокруг конвертируемости смерти, несчастного случая, болезни и

---

[191] Все, однако, не так просто, поскольку субъект может и призывать к себе насильственную смерть «извне» — от несчастного случая, самоубийства или же атомной бомбы, — чтобы не ставить под вопрос свое «естественное» бессмертие. Эта последняя уловка, последняя хитрость «Я» может привести его к противопо ложной крайности — к поискам «абсурдной» смерти с целью спасти принцип своего бессмертия.

[192] Специальные подразделения полиции, используемые, в частности, для подавления уличных беспорядков. — *Прим. перев.*

[193] Каламбур: «bouelez-la» означает также «замолчите!», «заткнитесь!». — *Прим. перев.*

загрязнения среды в капиталистическую сверхприбыль. Но главное, здесь действует наихудшая из репрессий, лишающая человека его собственной смерти, той смерти, о которой каждый мечтает в глубине своего инстинкта самосохранения. Необходимо отнять у человека эту последнюю возможность *даровать* себе смерть — последнюю попытку жизни «отделаться» от сковывающей ее системы. Здесь опять-таки смертельной травле подвергается обмен-*дар*, это символическое короткое замыкание, образуемое вызовом самому себе и своей смерти. Не потому, что в нем выражается какой-либо антисоциальный бунт индивида — закон системы не нарушается исчезновением ни одного, ни даже миллионов индивидов, — а потому, что он несет в себе иной принцип социальности, радикально враждебный нашему социально-репрессивному принципу. Именно обмен-дар и стараются убить, погрести смерть под обратным ей мифом о безопасности.

Убить требование смерти. Для чего — чтобы люди жили? Нет — чтобы они умирали только той смертью, какая дозволена системой, чтобы они были при жизни отрезаны от своей смерти и могли бы обменивать только форму своего послежития, обеспеченного страховкой от всех рисков. Так же и с автомобильными средствами безопасности. Упакованный в шлем, стянутый ремнями, опутанный своими атрибутами безопасности и спеленанный мифом о безопасности, водитель становится мумией, настоящим трупом, заключенным в другую, немифическую смерть — в смерть нейтрально-объективную, как и вся техника, в безмолвную смерть искусственного изготовления. Прикованный, пригвожденный к машине, он больше не рискует умереть, поскольку он *уже мертв.* В этом-то весь секрет безопасности, как и бифштекса в целлофановой упаковке: *вас помещают в саркофаг, чтобы не дать вам умереть*.[194]

Вся наша техническая культура занята созданием искусственной среды смерти. Не только оружие, по-прежнему образующее во всем архетип материального производства, но также и машины и малейшие бытовые вещи, среди которых мы живем, окружают нас горизонтом смерти — причем теперь уже смерти нерастворимой, недоступно-кристаллизованной; это постоянный капитал смерти, в котором заморожен ее живой капитал, так же как рабочая сила заморожена в постоянном капитале и омертвленном труде. Иными словами, материальное производство образует сплошной «панцирь неуступчивости», с помощью которого человеческий род пытается не подпускать близко смерть. Разумеется, над человечеством все равно господствует смерть, замыкая его в панцире, которым он надеялся от нее защититься. Здесь перед нами вновь, но уже увеличенный до масштабов целой цивилизации, образ автомобиля-саркофага: панцирь безопасности — это смерть в миниатюре, ставшая техническим продолжением тела. Биологизация тела и технизация окружающей среды идут рука об руку в рамках одного и того же невроза навязчивых идей. Наша техническая среда — это перепроизводство неэкологичных, непрочных, недолговечных вещей. Действительно, производство живет именно непрочностью и недолговечностью вещей, на этом основаны его логика и стратегия. Экономика стабильных и качественных вещей немыслима: экономика развивается только выделяя из себя опасность, загрязнение, износ, неудовлетворенность, обсессию. Экономика живет только приостановленной смертью, поддерживая такое состояние с *помощью материального производства,* все время обновляя *товарный запас смерти* и одновременно сдерживая ее энергию все большими заботами о безопасности; шантаж и подавление вместе. Смерть окончательно секуляризировалась в форме материального производства — так она расширенно воспроизводится, подобно капиталу. И даже наше тело, ставшее биологической машиной, формируется по образцу этого неорганического тела и тем самым превращается в *дурной объект,* обреченный на болезни, несчастные случаи и смерть.

Капиталу, живущему производством смерти, ничего не стоит производить и

---

[194] Крайней формой такой практики является криогенизация — заточение в морозильную камеру для позднейшего воскрешения.

безопасность — это ведь одно и то же. *Безопасность — это промышленное продолжение смерти,* так же как экология — промышленное продолжение загрязнения среды. Еще несколько дополнительных пелен для мумии. Сказанное относится и к общественным институтам, которыми гордится наша демократия: так, социальное страхование есть социальный протез мертвого общества («Социальная страховка — это смерть!» — май 1968-го), общества, предварительно разрушенного во всех своих символических механизмах, во всей своей глубинной системе взаимных обязательств, где *сами понятия безопасности и «социальности» не имели смысла.* «Социальность» возникает тогда, когда мертвое берут на общественное иждивение. Это тот же сценарий, что и в отношении погибших культур, которые мы воскрешаем и защищаем в качестве «фольклора» (ср. М. де Серто, «Красота мертвого»). То же и со страхованием жизни: это домашняя вариация системы, во всем аксиоматически предполагающей смерть. Социальное выражение гибели группы: каждый материализуется для другого лишь как социальный капитал, зависящий от смерти.

Предупреждение смерти ценой непрерывного самоомертвления — такова парадоксальная логика безопасности. В истории христианства ту же роль играла аскеза. Накопление страданий и покаянных обрядов могло служить таким же панцирем неуступчивости, защитным саркофагом против ада. Так и наша навязчивая тяга к безопасности может рассматриваться как грандиозная коллективная аскеза, предвосхищение смерти еще при жизни; содержанием жизни, проходящим через все законодательные решения, институты, материальные устройства наших дней, становятся все новые и новые защитно-предохранительные меры, и жизнь сама оказывается сплошной унылой бухгалтерией защитных действий, замыкаясь в своем застрахованном от всех рисков саркофаге. Бухгалтерия послежития — вместо радикальной бухгалтерии жизни и смерти.

Наша система живет производством смерти, утверждая, будто вырабатывает безопасность. Что это — переворот системы? Вовсе нет — просто изгиб циклической линии, оба конца которой смыкаются. Когда автомобилестроительная компания переориентируется на средства безопасности (а промышленность в целом — на природоохранные меры), не меняя при этом своего ассортимента, своих целей и самого своего конечного продукта, то это показывает, что безопасность — всего лишь вопрос замены терминов. Безопасность — это просто внутренняя предпосылка самовоспроизводства системы на известной стадии ее экспансии, подобно тому как обратная связь — внутренняя процедура саморегуляции систем, достигших известного уровня сложности.

Раньше восхваляли производство — теперь настала пора героизировать безопасность. «Во времена, когда любой может разбиться на любой машине и на любой скорости, настоящий герой — это тот, кто не хочет погибать» (плакат фирмы «Порше»: «Покончим с прославлением смерти»). Однако это не так просто, *ибо люди равнодушны к безопасности* — им не пришлось по вкусу, когда «Форд» и «Дженерал моторз» стали предлагать им ее в 1955–1960 гг. *Ее всюду приходилось навязывать принудительно.* Слепая безответственность людей? Нет, подобное сопротивление следует связывать с повсеместно наблюдаемым в истории сопротивлением традиционных групп любым проявлениям «рационального» общественного прогресса — прививкам, медосмотрам, безопасности труда, школьному образованию, гигиене, контролю рождаемости и многому другому. Практически во всех случаях это сопротивление подавлялось, и сегодня можно констатировать «естественную», «извечную» и «спонтанную» потребность в безопасности, как и во всех прочих благодеяниях нашей цивилизации. Людей удалось отравить вирусом самосохранения и безопасности, и теперь они готовы к смертельной борьбе за обладание ими. Впрочем, на самом деле все сложнее: они борются за *право* на безопасность, а это совершенно иное. На безопасность как таковую всем наплевать. Многовековая, из поколения в поколение интоксикация внушила им, что они в ней «нуждаются»; этот успех составляет одну из важнейших сторон «социального» приручения и колонизации. Тот факт, что целые группы шли на гибель, лишь бы не быть деструктурированными террористическим вторжением медицины, разума, науки и центральной власти, — этот факт забыт и принижен в угоду универсальной морали

«инстинкта» самосохранения; а между тем это проявляется вновь и вновь — хотя бы когда рабочие отказываются соблюдать нормы безопасности в цеху: чего им нужно, если не сохранить хотя бы частицу контроля над своей жизнью, пусть даже на собственный страх и риск и ценой дополнительной эксплуатации (поскольку все больше возрастает темп производства)? Это не «сознательные» пролетарии. Однако на свой лад они тоже ведут свою борьбу и знают, что экономическая эксплуатация не столь важна, как «проклятая доля», проклятая частица, которую ни в коем случае нельзя отдавать, — частица символического вызова, бросаемого одновременно безопасности и своей собственной жизни. Хозяин может эксплуатировать их до смерти, но настоящего господства над ними он достигнет лишь тогда, когда заставит каждого из них отождествиться со своим индивидуальным интересом и стать бухгалтером и капиталистом своей жизни. Тогда он будет настоящим Господином, а рабочий — рабом. До тех пор пока эксплуатируемый хоть чуть-чуть противится моральному порядку безопасности и сохраняет выбор между жизнью и смертью, в выигрыше остается он — на своем собственном, символическом поле.

Из того же разряда и неприятие средств безопасности автомобилистами, которое приходится изничтожать как нечто аморальное; так всегда и всюду запрещалось или осуждалось и самоубийство, поскольку оно означает вызов, которого общество не может принять, а стало быть им обеспечивается превосходство одиночки над всем общественным порядком. Проклятая доля, эта ничтожная частица, которую человек отнимает от своей жизни, бросая вызов общественному порядку, которую он отнимает от своего тела, чтобы отдать ее в дар, и которая может оказаться его смертью, если он *дарит* ее сам себе, — эта частица заключает в себе весь секрет символического обмена, поскольку ее дарят, принимают и отдают, а значит она *неприступна* для господствующего способа обмена, неподчинима его закону и смертельна для него; собственно, это его единственный противник, которого ему приходится изничтожать.

FUNERAL homes И КАТАКОМБЫ

«Бывает, что от упорного мытья и стирки, драения и вытирания, чистки и перечистки, полировки и шлифовки вся грязь переходит с вещей на людей».

Виктор Гюго

Вот так и смерть — когда ее упорно смывают и стирают, отдраивают и отчищают, отрицают и заклинают, то она, бывает, распространяется на все в жизни. Наша культура сплошь гигиенична — она стремится очистить жизнь от смерти. Именно против смерти действуют наши моющие вещества при любой стирке. Любой ценой стерилизовать смерть, пластифицировать и заморозить ее, поместить в защитную оболочку, подкрасить и «оформить», преследуя ее столь же ожесточенно, как грязь, секс или бактериологические и радиоактивные отходы. Косметика смерти: слова Гюго вызывают в памяти американские funeral homes, где покойника сразу же забирают прочь от живых и от их скорби, чтобы «оформить» его по всем правилам международного дизайна, стэндинга, смайлинга и маркетинга.

Тревожнее всего не то, что мертвецу наводят красоту и придают ему зрелищный вид. Такое делалось всегда во всех обществах. Общество всегда старалось перебороть отвратительность естественной смерти, *социальную* отвратительность разложения, лишающего тело всех его знаков, всякой способности к социальной сигнификации и оставляющего от пего голую субстанцию — а тем самым и ввергающего всю группу в страх своего собственного символического разложения. Покойника нужно украшать, покрывать искусственной оболочкой, чтобы избежать невыносимого столкновения с плотью, которая предоставлена самой себе, перестала быть знаком. Голые кости скелета уже знаменуют возможность успокоения группы, заключая в себе силу маски и знака. Но до этого должен миновать отвратительный этап природно-биологического разложения, который нужно

любой ценой перебороть с помощью саркофагических («пожирающих плоть»), а по сути семиургических практик. Таким образом, любая танатопраксия, в том числе и в нашем обществе, анализируется как усилие обуздать внезапно обрушившуюся на покойника убыль знаков, не допустить, чтобы в его *асоциальной* плоти что-либо осталось ничего не значащим.[195]

В общем, ритуальная саркофагия свойственна любому обществу, и одним из ее вариантов является бальзамирование, искусственное сохранение плоти. То есть в этом плане практика funeral homes, которая кажется столь нелепой и неуместной нам — идеалистам естественной смерти, — верно следует самой что ни на есть древней традиции. Абсурдной она становится тогда, когда начинает коннотировать *естественность.* Когда первобытный человек нагружает покойника знаками, то это затем, чтобы как можно быстрее привести его к статусу мертвого — миновав двусмысленное положение между мертвым и живым, о котором свидетельствует распад плоти. У него и в мыслях нет, чтобы покойник изображал живого: он водворяет мертвого в его отличность, ведь только такой ценой они с ним смогут вновь стать партнерами и обмениваться знаками. Во funeral homes сценарий обратный. Мертвый должен по-прежнему казаться живым, обладать *естественностью* живого: он по-прежнему вам улыбается, у него тот же румянец и тот же цвет кожи, даже после смерти он похож сам на себя и даже выглядит свежее, чем при жизни; не хватает только звуков его речи (по и их тоже можно послушать в стереофоническом звучании). Это фальшивая, идеализированная смерть, подкрашенная под жизнь; в глубине ее лежит мысль о том, что жизнь естественна, а смерть противоестественна, — значит, нужно ее *натурализовать,* сделать из нее чучело, симулякр жизни. Здесь есть желание не дать смерти что-либо значить, обрести знаковую силу, и за этим сентиментально-натуральным фетишизмом кроется крайняя жестокость по отношению к самому же покойному: ему запрещают тлеть, запрещают меняться, вместо того чтобы быть переведенным в статус мертвого и обрести символическое признание со стороны живых, он искусственно удерживается в кругу живых, служа алиби-симулякром их собственной жизни. Заточенный в природности, он утрачивает свои права на отличность и всякие шансы на *социальный* статус.

В этом вся разница между обществами, не боящимися знаков и смерти, которую они открыто обозначают, — и нашим «идеологическим» обществом, где все погребено под покровом природности, где от означивания [les signes] осталось одно оформление [design], поддерживающее иллюзию естественных причин. Смерть оказывается первой жертвой этой идеологизации — застывая в виде пошлого симулякра жизни, она становится постыдной, непристойной.

Сколь отличны от этих святилищ-драгсторов радушно-стерилизованной смерти коридоры капуцинского монастыря в Палермо, куда перенесены с кладбища мертвецы за триста последних лет, бережно сохраненные в могильной глине, вместе с кожей, волосами и ногтями; они лежат или стоят, подвязанные за плечи, плотными рядами, разделенные по категориям (коридор монахов, коридор интеллектуалов, коридоры женщин, детей и т. д.), по-прежнему одетые в грубое полотно саванов или же, напротив, в костюмы, перчатки и кружева, готовые рассыпаться в пыль; 8000 трупов в бледном свете, проникающем сквозь отдушины, в невероятно разнообразных позах — лукавых, томных, раскоряченных, злобных, застенчивых, — эта пляска смерти, прежде чем стать подобием туристского музея восковых фигур, долго была местом воскресных прогулок для родных и друзей покойных, которые приходили их повидать, опознать, показать детям, в атмосфере какой-то живой близости и

---

[195] В том числе и просто путем пожирания тела: в этом смысле каннибализм по отношению к умершим также представляет собой семиургическую практику (обычно предлагаемое объяснение его как попытки «присвоить себе силу умершего» — это результат вторичного магического переосмысления, у самого первобытного человека, а равно и у этнолога; проблема тут не в силе, не в каком-то прибавочном *природном* потенциале, а, напротив, в знаках, то есть в том, чтобы предохранить знаковый потенциал *против* любого природного процесса, против разорительных сил природы).

праздничности, которая возникала при общении со смертью, словно на воскресной мессе или в театре. Барокко смерти (первые вынутые из могил тела относятся к XVI веку, к эпохе Контрреформации). И сколь же прочно общество, способное выкапывать из могил своих мертвых, общаться с ними в обстановке то ли домашней, то ли зрелищной, способное без испуга и без непристойного любопытства (то есть без обычных для нас эффектов сублимации и серьезности) выносить этот театр смерти, где еще сказывается жестокость, пусть и не в виде кровавых обрядов индейцев тараумара. Какой контраст с неустойчивостью нашего общества, способного смотреть в лицо смерти только через посредство мрачного юмора или извращенной завороженности. Какой контраст с заговариванием собственной тревоги во funeral homes.

УПРАЗДНЕНИЕ СМЕРТИ

Почитание мертвых идет на убыль. На кладбищах участки предоставляются на срок, вечных концессий больше нет. Мертвые включаются в процесс социальной подвижности. Почтительность к смерти сохраняется главным образом в простом пароде и в среднем классе, но сегодня это в значительно большей степени фактор престижа (как второе жилище), чем родовое благочестие. О мертвых говорят все меньше и меньше, все более кратко, все чаще вовсе умалчивают — смерть лишается уважения. Не стало больше торжественной смерти в семейном кругу, теперь люди умирают в больницах — смерть сделалась экстерриториальной. Умирающий теряет свои права, включая право знать, что он умирает. Смерть непристойна и неудобна; таким же становится и траур — считается хорошим тоном его скрывать, ведь это может оскорбить других людей в их ублаготворенности. Приличие запрещает любые упоминания о смерти. Крайним проявлением этой скрытной ликвидации является кремирование, дающее минимальный остаток. Смерть больше не вызывает головокружения — она упразднена. И огромная по масштабам коммерция вокруг смерти — больше не признак благочестия, а именно знак упразднения, потребления смерти. Потому она и растет пропорционально психической дезинвестиции смерти.

Нам больше не приходится переживать чужую смерть. Переживание смерти как телевизионного зрелища не имеет с этим ничего общего. У большинства людей никогда в жизни не бывает случая увидеть, как кто-то умирает. В любом другом обществе это нечто немыслимое. Вас берут на свое попечение больница и медицина; все прежние предсмертные обряды заменило последнее причастие к технике. Человек исчезает от своих близких еще прежде, чем умереть. Собственно, от этого он и умирает.

Швейцарский психолог Росс вздумала посещать умирающих и беседовать с ними об их смерти, слушать, что они об этом говорят. Непристойная затея! в больнице все отнекиваются — ни в одном-де отделении нет умирающих (при этом персоналу явно не по себе). Потом ее принимают за сумасшедшую, провоцирующую людей, выгоняют из больницы. Наконец она находит умирающего, с которым можно поговорить, но когда она приводит к нему своих студентов, тот уже умер (тут она замечает, что не по себе уже ей самой и студентам). В конце концов она добилась своего: будет создан специальный штат психологов, которые станут давать слово умирающим. Этакий неоспиритизм в гуманитарных и психосоциальных науках.

Священник и обряд последнего причастия еще сохраняли след такой речевой общности, окружающей смерть. Сегодня же — полное затемнение. Впрочем, если раньше священник жил за счет покойников, то теперь эту функцию в совершенстве выполняет медицина, отнимая у всех слово и подавляя их лечебно-техническими заботами. Инфантильная смерть, разучившаяся говорить; нечленораздельная смерть под надзором. Всевозможные инъекции и анализы, да и излечение представляют собой лишь оправдание этого запрета говорить.

ОБМЕН БОЛЕЗНИ

Итак, теперь люди больше не умирают дома, они умирают в больнице. На то есть множество убедительных причин «материального» характера (медицинских, урбанистических и т. п.) — но главное то, что в качестве *биологического* тела умирающему или больному остается место только в *технической* среде. Поэтому под предлогом лечения его депортируют в функциональное пространство-время, предназначенное для нейтрализации болезни и смерти как символической отличности.

Именно потому, что целью больницы и вообще медицины является устранение смерти, они обращаются с больным как с потенциально мертвым. Научный подход и эффективность терапии предполагают радикальную объективацию тела, социальную дискриминацию больного, а следовательно — процесс его омертвления. Это логическое следствие из медицинской генеалогии тела: «Медицина становится современной с открытием трупа… Без сомнения, для нашей культуры решающим останется то, что первый научный дискурс, осуществленный ею по поводу индивида, должен был обратиться, благодаря этому моменту, к смерти» (Мишель Фуко, «Рождение клиники»).[196] Подвергаясь омертвлению, больной и сам смертоносен, он по мере сил мстит за себя; весь институт больницы, с ее функциональным устройством, специализацией, иерархией, старается защитить себя от этой символической заразы уже-мертвых. В больном опасна та опережающая смерть, к которой он приговорен, та нейтральность, в которой его заточили вплоть до выздоровления, — а мертвому телу больного эта отсрочка и само выздоровление ни к чему, оно уже сейчас, такое как есть, излучает радиацию отличности, его потенциал смерти превратился в злые чары; чтобы заставить его умолкнуть, требуются все приемы технической манипуляции, вся «человеческая среда» больницы, а в ряде случаев и его реальная смерть.

Самая серьезная опасность, которую представляет больной, в чем он по-настоящему асоциален и подобен опасному безумцу, — это его глубинное требование быть признанным в качестве такового и *обменивать свою болезнь.* Неправомерное и неприемлемое требование больного (и умирающего) сделать свою отличность предметом обмена — вместо того чтобы позволять себя лечить и исправлять, он хочет *дарить* свою болезнь, и чтобы она была *принята,* то есть символически признана и обменена, тогда как от него требуется самонейтрализация в технической больничной смерти или же в строго функциональном послежитии, которое называют здоровьем и излечением. В этом символическом блэкауте, или локауте, ничего не изменит никакое совершенствование человеческих или врачебных отношений в больнице или же в медицинской практике вообще. Больной обязан лечиться, врач и лечебный персонал должны лечить, весь больничный институт в целом обустроен исключительно для лечения — вплоть до своих стен, хирургического оборудования и психологического оснащения (чередование холодности и заботы, сегодняшняя «гуманизация» больницы): ни в чем здесь не нарушается фундаментальный запрет на любой иной статус болезни и смерти. В лучшем случае больному предоставят возможность «самовыражения», возможность высказывать свою болезнь, говорить о своей жизни и тем самым реконтекстуализироваться, в общем не слишком негативно переживать эту свою временную аномальность. Но чтобы признать это безумие под названием «болезнь» как некую отличность, обладающую смыслом и смысловым богатством, как *исходный* материал для реструктуризации обмена, не стремясь «вернуть больного к нормальной жизни», — такое предполагает полную ликвидацию медицины и больницы, всей системы заточения тела в его «функциональной» истине, а в конечном счете и ликвидацию всего господствующего социального порядка, для которого простое требование сделать болезнь *обменной структурой* составляет страшную опасность.[197]

---

[196] См.: Мишель Фуко, *Рождение клиники,* М., Смысл, 1998, с. 293. — *Прим. перев.*

[197] У дангалеатов (Жан Пуйон, «Нувель ревю де псиканализ», n° 1) болезнь обладает инициатическим

СЕКСУАЛИЗИРОВАННАЯ СМЕРТЬ, СМЕРТОНОСНОСТЬ ПОЛА

Разговор о смерти вызывает смех — смех принужденный и непристойный. Разговор о сексе не вызывает даже и такой реакции: секс — легален, смерть — порнографична. «Освобождая» сексуальность, общество постепенно заменяет ее смертью в функции тайного обряда и фундаментального запрета. На предыдущей, религиозной стадии смерть была явной и признанной, а сексуальность — запретной. Сегодня все наоборот. Однако все «исторические» общества всячески стремятся разъединить пол и смерть, используя освобождение одного из них против другого — а тем самым нейтрализуя и то и другое.

Имеется ли в такой стратегии строгое равновесие, или же один из двух элементов пользуется предпочтением? На интересующей нас стадии приоритетной задачей как будто является запрет смерти, которому соответствует стратегия превознесения сексуальности: в этом направлении и ориентирована вся «сексуальная революция» под лозунгом ничем не уравновешенного Эроса и *функции* удовольствия. Собственно, в этом и заключается ее наивность, ее пафос, ее сентиментальность, а одновременно и ее «политический» терроризм (категорический императив желания). Лозунг сексуальности согласуется с политической экономией, поскольку, как и она, нацелен на отмену смерти. Похоже, мы просто сменили один запрет на другой. Быть может, этой «революцией» мы даже установили запрет более фундаментальный — запрет на смерть. С другой стороны, сексуальная революция сама же себя и пожирает, так как фактически сексуализацию жизни образует смерть.

СМЕРТЬ МОЯ ПОВСЮДУ, СМЕРТЬ МОЯ В МЕЧТАХ

Всюду гонимая и цензурируемая, смерть отовсюду возникает вновь. Уже не в виде апокалиптических легенд, преследовавших *живое* воображаемое некоторых эпох, а именно очищенная от всякой воображаемой субстанции; она проникает в наибанальнейшую реальность, выглядит для пас как *сам принцип рациональности,* господствующий над пашей жизнью. Смерть — это когда все функционирует и для чего-то служит, это абсолютно сигналетическая, кибернетическая функциональность городской среды, как в фильме Жака Тати «Play-time», абсолют-пая зависимость человека от его функции, как у Кафки: век чиновников — это и век культуры смерти. Это фантазм тотального программирования, эскалация предсказуемости, точности, целесообразности, и не только в материальных вещах, но и в исполнении желаний. Словом, *смерть совпадает с законом ценности.* И особенно —

смыслом. Чтобы быть членом группы, необходимо ею переболеть. Врачом становятся только перенеся болезнь, и именно вследствие этого факта. Болезнь происходит от «маргай», у каждого своя или свои «маргай», они передаются от отца к сыну. Любое социальное положение достигается благодаря болезни, которая служит знаком избранности. Болезнь придаст отмеченность, осмысленность — нормальность же сама собой разумеется и смысла не имеет. Болезнь — это культура, источник ценности и принцип социальной организации. Даже в тех случаях, когда болезнь не обладает такой определяющей социальной функцией, она все равно является делом общественным — социальным кризисом, который и разрешается социально и публично, благодаря применению и реактивации всей системы социального метаболизма, реализуемой через исключительное отношение больного и врача. Это радикально отличается от нашего нынешнего врачевания, когда недуг индивидуально переживается, а лечение индивидуально применяется. В первобытных обществах преобладающее значение имеет взаимный, обменный характер недуга. Недуг есть социальное отношение, подобное труду и т. д. Органическая причина болезни может опознаваться и всевозможными средствами подвергаться лечению — недуг же никогда не мыслится как органическое повреждение, но в конечном счете как разрыв или недостаточность социального обмена. Органика — это метафора; соответственно и лечат ее «метафорически», с помощью символической операции социального обмена, осуществляющейся посредством двух главных участников лечения. Собственно, эти двое на самом деле трос: в лечении всегда участвует вся группа, служащая проводником и залогом его «символической эффективности». Короче говоря, врач и больной осмыслены перед лицом недуга как социального отношения, тогда как у нас недуг автономизирован в качестве органического отношения со своей органической причиной, *я* больной и врач оба объективированы как пассивный и активный участники, как пациент и специалист.

со структурной ценностью, когда все задается как кодированное различие в универсальной сети отношений. Таково истинное лицо сверхсовременной смерти, возникающей от объективно-безупречного, сверхбыстрого соединения всех элементов системы. Наши подлинные некрополи теперь — уже не кладбища, больницы, войны и массовые избиения; смерть теперь уже не там, где думают, — она перестала быть биологической, психологической, метафизической, она даже больше не убивает; ее некрополями являются компьютерные подвалы и залы, белоснежные помещения, куда не проникает никакой людской шум; в этих стеклянных гробах застывает вся стерилизованная память мира (одни лишь мертвые помнят *все),* как бы непосредственно данная вечность знания, квинтэссенция мира, которую сегодня мечтают захоронить в виде микрофильмов и архивов, заархивировать целый мир, чтобы впоследствии он был найден какой-нибудь цивилизацией будущего; это криогенизация всего знания для дальнейшего воскрешения, перевод всего знания в бессмертную форму знаковой ценности. Наперекор мечтам о всеутрате и всезабвении мы возводим стену отношений, соединений, информации, густую и запутанную искусственную память — и в пей заживо замуровываем себя, надеясь, что нас, словно ископаемых, однажды обнаружат вновь.

Компьютеры — это смерть в миниатюре, которой мы покоряемся в надежде на посмертную жизнь. У нас уже есть музеи, которые должны пережить всю нашу цивилизацию и засвидетельствовать… что же? Неважно. Уже один факт их существования свидетельствует о том, что мы живем в культуре, не имеющей более смысла сама для себя и способной лишь мечтать о том, чтобы обрести смысл позднее для кого-то еще. Когда смерть оказывается лишь миниатюрным значком в рамках гигантского целого — тогда и все вокруг нас становится смертельной средой. Это как деньги за тем роковым рубежом, когда они становятся лишь системой банковских записей.

По сути, политическая экономия строится ценой неслыханных жертв с одной лишь целью — чтобы ее признала бессмертной некая цивилизация будущего или же инстанция истины, которую, как и в религии, невозможно себе вообразить иначе как страшный суд, на котором Бог признает своих. Однако Страшный Суд уже происходит, уже окончательно свершился у нас на глазах — это зрелище нашей собственной кристаллизованной смерти. Надо сказать, зрелище это грандиозное. В иероглифических архитектурных комплексах Дефанса или World Trade Center и в информационных комплексах масс-медиа, в металлургических комбинатах и в сложных аппаратах политической власти, в мегаполисах и в безумной регламентации мельчайших повседневных поступков — всюду, по словам Беньямина, человечество превратилось для себя в объект созерцания. «Его самоотчуждение достигло той степени, которая позволяет переживать свое собственное уничтожение как эстетическое наслаждение высшего ранга» («Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости»).[198] Для Беньямина эта форма была не что иное, как фашизм — то есть особо обостренная форма идеологии, эстетическое извращение политики, доходящее до ликующего приятия культуры смерти. И действительно, вся система политической экономии сегодня становится для пас целесообразностью без цели, эстетическим головокружением от производства, то есть по сути — подавленным головокружением от смерти. Поэтому умерло и искусство: при нынешней степени его насыщения и усложнения вся радость переходит в зрелище сложности как таковое, весь завораживающий эффект эстетики оказывается монополизирован системой, дублирующей сама себя (зачем ей эти небоскребы, спутники и компьютеры-гиганты, если не для самоудвоения в знаках?). Мы все жертвы этого производства, ставшего зрелищем, эстетического наслаждения производством и безумным воспроизводством — и мы не готовы отрешиться от него, так как в любом зрелище присутствует неотвратимость катастрофы.

[198] Вальтер Беньямин, *Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости.* М., Медиум, 199G, с. 65. — *Прим. перев.*

Головокружительный эффект политики, извращенно-эстетическое наслаждение ею, разоблачавшиеся Беньямином в фашизме, переживаются нами сегодня в системе производства вообще. То головокружение, которое переживаем мы, деполитизировано и деидеологизировано, оно возникает от рационального управления вещами, от разгоняющихся в разнос целевых установок без цели. Смерть неизбежно присутствует в политической экономии — поэтому та и претендует на бессмертие. Революция также ставит перед собой задачу бессмертия, во имя которой требует сдержать смерть ради накопления. Однако бессмертие всегда оказывается монотонным бессмертием социальных парадизов. Если Революция сразу же не потребует смерти, то ей уже и никогда больше ее не открыть. Ее тупик в том, что она постулирует конец политической экономии как *прогрессивную* задачу будущего, тогда как требование покончить с политической экономией дано уже сейчас, в безотлагательном требовании жизни и смерти. В любом случае смерть и наслаждение, ныне гонимые и оплаченные всей долгой историей политической экономии, вновь встанут неразрешимой проблемой «па следующий день» после Революции. Революция лишь открыла подступы к проблеме смерти, не имея ни малейших шансов ее разрешить. На самом деле никакого следующего дня у нее и нет — он бывает только у управления вещами. А смерть должна переживаться незамедлительно, в полном ослеплении, в полной амбивалентности. Является ли она революционной? Раз политическая экономия есть наиболее последовательная попытка покончить со смертью, то ясно, что одна лишь смерть может покончить с политической экономией.

VI. ИСТРЕБЛЕНИЕ ИМЕНИ БОГА

АНАГРАММА

В области языка также имеется модель символического обмена, как бы ядро антиполитической экономии, место, где уничтожаются ценность и закон: это поэтический язык. В исследовании этой зоны антидискурсивности, расположенной по ту сторону политической экономии языка, основополагающим открытием явились «Анаграммы» Соссюра. Тот самый человек, который позднее вооружил концептуальным аппаратом научную лингвистику, до этого в своих «Тетрадях по анаграммам» раскрыл и противоположную форму — языка безвыразительного, независимого от законов, аксиом и целевых установок, которые приписывает ему лингвистика, — форму *символического* оперирования языком; это не структурная операция знаковой репрезентации, а как раз наоборот, деконструкция знака и репрезентации.

Принцип функционирования поэтического языка, раскрытый Соссюром, сам по себе не должен был быть революционным. Одно лишь страстное стремление Соссюра утвердить его как достоверную и сознательную структуру исторически удаленных от нас текстов (ведических, древнегерманских, сатурнийских), стремление установить его *доказуемость* показывает весь фантастический размах данной гипотезы. Сам Соссюр не выводил из нее никаких радикальных или критических следствий, ни минуты не думал о ее обобщении в спекулятивном плане, и когда ее доказуемость установить не удалось, то он оставил свою революционную интуицию, обратившись к построению лингвистической *науки.* Пожалуй, лишь теперь, в итоге полувекового неуклонного развития этой науки, мы можем сделать все выводы из гипотезы, оставленной Соссюром,[199] и понять, сколь фундаментальное децентрирование всей лингвистики в ней предвосхищено.

---

199 А главное — тщательно «забытой» и приниженной в лингвистике: только такой ценой лингвистика смогла утвердиться как «наука» и распространить повсюду свое монопольное влияние.

Выделенные Соссюром правила поэтики — следующие:[200]

закон парности

1. «Гласный звук может присутствовать в сатурнийском стихе лишь в том случае, если в каком-либо месте стиха для него имеется *противогласный* (то есть такой же гласный, и притом той же длительности)… Отсюда следует, что если в стихе четное количество слогов, то гласные фигурируют в нем точно попарно и должны всякий раз давать в остатке нуль, а для каждого рода гласных — четное число».

2. Закон согласных — точно такой же, и не менее строгий: для каждого согласного обязательно получается четное число.

3. Более того, если либо среди гласных (в стихе с нечетным числом слогов), либо среди согласных образуется какой-либо ни к чему не сводимый остаток… то, вопреки ожиданиям, этот остаток, хотя бы даже простое «е», вовсе не списывается со счета — он возникает вновь в следующем стихе как новый остаток, соответствующий избыточности предыдущего стиха.

закон слова-темы

При сочинении стиха поэт пользуется звуковым материалом, содержащимся в некотором слове-теме… В стихе или нескольких стихах анаграмматизируют одно слово (как правило, имя собственное — имя бога или героя), стремясь воспроизвести прежде всего последовательность его гласных. «Вслушиваясь в латинский сатурнийский стих или двустишие, Ф. де Соссюр слышит, как в них одна за другой встают фонемы некоторого имени собственного» (Старобинский).

Соссюр: «Суть гипограммы в том, чтобы подчеркнуть некоторое имя, некоторое слово, стараясь повторять его слоги и придавая ему тем самым как бы второе бытие — искусственное, как бы прибавочное по отношению к слову-оригиналу».

TAURA**SI** A **CI** SAUNA SAMN**IO C** EPIT (SCIPIO)
AA SE**N** **A** R**GA** LE**ON** **ANEMON** **AMEGA** RTOS AUT**ME** (AGAMEMNON)

Эти простые правила неутомимо повторяются в бесчисленных вариациях. Об аллитерации — законе, к которому, как полагали, можно свести всю архаическую поэзию, — Соссюр говорит, что это лишь один из аспектов «гораздо более обширного и значительного явления», поскольку *«все* слоги аллитерируют, или ассонируют, или входят в какую-нибудь звуковую гармонию». Звуковые группы «перекликаются между собой»: «целые стихи представляют собой анаграмму других, предыдущих стихов, порой даже далеко отстоящих от них в тексте»; «в полифонах при каждом подходящем случае наглядно воспроизводятся слоги какого-нибудь важного слова или имени, которое либо прямо фигурирует в тексте, либо естественно подсказывается нашему уму контекстом»; «обыгрывая какое-нибудь имя [анаграммируемое слово], поэзия разлагает звуковую субстанцию слов и создает из нее либо акустические, либо семантические серии». Одним словом, «в стихе все так или иначе перекликается друг с другом» — либо на протяжении стиха перекликаются между собой означающие-фонемы, либо «под видимым» текстом от полифона к полифону повторяется скрытое означаемое, слово-тема. Впрочем, оба правила могут действовать и одновременно: «Иногда совместно с анафонией, иногда в отсутствие какого-либо имитируемого слова, но всегда имеет место соответствие всех элементов, которое выражается в их точной «парности», то есть в повторении четного числа элементов».

---

[200] Дальнейшее изложение и анаграмматический материал опирается на книгу: Jean Starobinski, *Lesmotssouslesmots* (Gallimard, 1971). Об основных правилах см. главу «Забота о повторении», с. 12 и след.

Для обозначения этой «развернутой вариации, которая являет внимательному читателю очевидное, но рассеянное присутствие в тексте некоторых ведущих фонем» (Старобинский), Соссюр пользовался термином то «анаграмма», то «параграмма», то «паратекст». Продолжая его мысль, можно было бы предложить термин *«АНАТЕМА»,* изначально бывший синонимом ex-voto, приношения по обету: божественное имя, проходящее под поверхностью текста, — это ведь и есть его посвящение, имя того, кто его посвящает, и того, кому он посвящается.[201]

На первый взгляд, данные два правила кажутся очень скудными по сравнению с тем, что уже наговорено о «сущности» поэтического творчества. К тому же они совершенно не затрагивают поэтический «эффект» текста, доставляемое им наслаждение или же его эстетическую «ценность». Соссюру ни к чему «вдохновение» поэта и экстаз читателя. Пожалуй, он даже никогда и не стал бы утверждать, что есть какая-либо взаимосвязь между выделенными им правилами (он считал, что отмечает их — и все) и той исключительной интенсивностью, которую всегда обычно приписывали поэзии. Ограничив свое поле зрения формальной логикой означающего, он как бы предоставляет другим — психологам, лингвистам, самим поэтам — искать секрет поэтического наслаждения (чем они всегда дружно и занимались) в богатстве *означаемого,* в глубине «выражения». Однако именно Соссюр и только он один объясняет нам, откуда берется наслаждение, получаемое нами от поэзии, — наслаждение тем, что она ломает «основные законы человеческой речи».

Перед лицом такого подрыва основ своей дисциплины лингвисты заняли парадоксальную, не поддающуюся защите позицию. В лице Романа Якобсона они признают, что «поэтическая анаграмма преступает оба провозглашенных Соссюром основных закона человеческой речи, закон связи означающего и означаемого через код и закон линейности означающих» («Средства поэтического языка способны вывести нас из линейного порядка» — или, как резюмирует Старобинский, «мы выходим здесь за рамки последовательного времени, свойственного обычной речи»), — и вместе с тем утверждают, что «Соссюр в своих исследованиях открывает небывалые перспективы для *лингвистического* изучения поэзии».

Таким изящным приемом лингвистика прибирает к рукам поэзию как некую частную область дискурса, составляющего ее монопольное достояние. Какая разница, что поэзия отрицает все законы сигнификации, — ее можно нейтрализовать, прописав по ведомству лингвистики и предписав ей повиноваться тому же принципу реальности, что и она. Но что же остается от означающего и означаемого, если они больше не регулируются кодом эквивалентности? Что остается от означающего, если оно больше не регулируется законом линейности? И что остается от лингвистики, если в ней этого больше пет? Да ничего — но мы увидим, как она изворачивается в попытках исправить понесенный ущерб.

Из первого закона Соссюра (закона парности) она находит выход, ссылаясь на избыточность означающих, или на уровень частотности той или иной фонемы или полифона, в среднем более высокий в поэтическом языке, чем в обыденном, и т. д.; а в поисках лазейки из второго закона (собственно анаграмматического) она объявляет «скрытое» имя («Агамемнон») вторичным «означаемым» текста, каковой его все-таки «выражает» или «репрезентирует» наряду с «явным» означаемым («одно и то же означающее раздваивает свои означаемые», пишет Якобсон); это отчаянная попытка спасти хотя бы ценой усложнения игры закон языковой значимости и основные категории сигнификации (означающее, означаемое, выражение, репрезентацию, эквивалентность). Лингвистика стремится включить поэзию в свое воображаемое и даже утверждает, что обогащает этим свою экономику *термина* [terme] и *смысловой ценности* [valeur]. А в опровержение ее, возвращая весь его размах открытию Соссюра, следует возразить, что поэзия представляет собой, напротив, процесс *истребления смысловой ценности* [extermination de la valeur].

201 Тот факт, что термин «анатема», обозначавший не только посвящаемый предмет, но и приносимую жертву, в дальнейшем получил производный смысл проклятого предмета или человека [«анафемы»], — сохраняет свою важность для дальнейшего анализа.

В самом деле, закон поэзии — путем строго рассчитанного процесса сделать так, *чтобы не осталось ничего.* Именно этим она отличается от лингвистического дискурса, представляющего собой процесс накопления, производства и распределения речи как смысловой ценности. Поэзия несводима к сигнификации, которая есть не что иное, как режим производства смысловых ценностей языка. Поэтому она несводима и к лингвистике — науке об этом режиме производства.

Поэзия — это восстание языка против своих собственных законов. Сам Соссюр нигде не формулировал такого субверсивного вывода. Зато другие хорошо поняли, сколь велика опасность, заключенная в формулировке самой возможности иного оперирования языком. Поэтому они сделали все, чтобы опошлить ее, приведя в соответствие со своим кодом (исчислением означающего как термина, исчислением означаемого как смысловой ценности).

ПОЭЗИЯ КАК ИСТРЕБЛЕНИЕ ЦЕННОСТИ

1. Первый закон Соссюра, закон парности, вовсе не совпадает — что подчеркивает и сам Соссюр — с законом аллитерации, то есть неограниченной и выразительной повторяемости той или иной фонемы.

Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes?[202]

Эти гремучие змеи — любимая погремушка лингвистики повтора и накопления означающих, которые обязательно имеют своей целью неведомо какой эффект на уровне означаемого: само означающее s-s-s-s-свистит и шипит, и чем больше будет этих самых «s», тем сильнее «оно» свистит, тем больше здесь угрозы, тем «оно» выразительнее. Или еще:

…the faint fresh flame of the young year flushes from leaf to flower and flower to fruit…[203]

«Мы чувствуем, как в этих стихах Суинберна дует легкий ветер, хотя непосредственно в стихах он и не упомянут», — пишет Иван Фонадъ (*Diogune,* 1965, n° 51, p. 90). А парность по Соссюру — это точно и сознательно рассчитанное удвоение, связанное *с совсем иным статусом повтора:* с повтором не как накоплением, навязчивым аккумулятивно-аллитеративным нагнетанием терминов, а как *их циклическим попарным уничтожением, истреблением через цикл удвоения.* «Гласные фигурируют точно попарно и должны всякий раз давать в остатке нуль» (Соссюр). И в приводимой им цитате-эмблеме этого закона, «numero deus pari gaudet» («богу любезно четное число»), как раз и говорится, что неотделимым атрибутом наслаждения так или иначе является не нагромождение Того же самого, не усиление смысла через суммирование Того же самого, а как раз наоборот, его уничтожение *через двойственность,* через цикл противогласных, через анти-грамму, в которой фонематический признак исчезает, словно в зеркале.

2. В таком же смысле должен анализироваться и второй закон Соссюра, касающийся слова-темы или «анатемы», которое проходит под поверхностью текста. Необходимо понять, что здесь имеет место вовсе не повтор исходного означающего, не воспроизведение на протяжении целого текста его фонематических составляющих.

«Aasen argalefn anemfn amegartos autmi» не «воспроизводит» имя Агамемнона, пусть

---

[202] «Те змеи, что шипят на ваших головах…» — Расин, «Андромаха», V, 5. Перевод И.Шафаренко и В.Шора. — *Прим. перев.*

[203] «Слабое свежее пламя нового года рдеет / от листьев до цветов и от цветов до плода» *(англ.). — Прим. перев.*

даже Соссюр и неоднозначно высказывается на сей счет: «Суть гипограммы, — пишет он, — в том, чтобы подчеркнуть некоторое имя, некоторое слово, стараясь повторять его слоги и придавая ему тем самым как бы второе бытие — искусственное, как бы прибавочное по отношению к слову-оригиналу». Фактически слово-тема *преломляется* сквозь текст. Оно как бы «анализируется» стихом и стихотворением, разлагается на простые элементы, словно в световом спектре, после чего его преломленные лучи развертываются на всем протяжении текста. Или же, другими словами, оригинальный корпус рассеивается на «частичные объекты». Это, стало быть, не просто иной способ существования Того же самого, не род подхвата и парафраза, не тайное перевоплощение исходного имени бога. Скорее это раздробление, рассеяние, расчленение, в котором это имя уничтожается. Это не «искусственный двойник» (какой в нем прок, если он просто повторяет то же самое?), а двойник расчлененный, растерзанное тело, как у Осириса и Орфея. Эта метаморфоза тела в разъятые члены вовсе не подкрепляет бытийную прочность означающего, но равнозначна его гибели, уничтожению как означающего. В общем, здесь имеет место *эквивалент умерщвления бога или героя при жертвоприношении — в плане означающего, в плане имени, которое его воплощает.* Только будучи расчленен, дезинтегрирован жертвенной гибелью (а иногда и физически растерзан и съеден), тотемный зверь, бог или герой циркулирует далее как символический материал для интеграции группы. Только будучи растерзано, рассеяно на свои фонематические элементы при умерщвлении означающего, имя бога начинает незримо присутствовать в стихах и по-новому артикулировать их в ритме своих фрагментов, при этом никогда не восстанавливаясь в них как целое.

Символический акт состоит вовсе не в восстановлении имени бога, прихотливо проведенного сквозь текст поэмы, вовсе не в воскрешении означающего. Старобинский ошибается, говоря: «Задача здесь — распознать и собрать воедино ведущие слоги, подобно тому как Исида собирала воедино расчлененное тело Осириса». Лакан ошибается, когда говорит в своей теории символизма (*Psychalanyse,* V, p. 15): «Если человек оказывается способен желать столько же других в себе самом, сколько его члены имеют названий вне его, если он вынужден распознавать столько же разъятых членов своего утраченного и никогда не бывшего единства, сколько сущих являются метафорой этих членов, — то понятно, что тем самым разрешается и вопрос о том, какова познавательная ценность символов, ибо они суть его же собственные члены, которые возвращаются к нему, побродив по свету в иной, отчужденной форме». Символический акт заключается вовсе не в этом «возвращении», ретотализации после отчуждения, воскресении идентичности; напротив, он всегда заключается в исчезновении имени, означающего, в *экстерминации термина,* в его безвозвратном рассеивании — оно-то и делает возможной интенсивную циркуляцию внутри стихотворения (как и внутри первобытной группы по случаю празднества и жертвоприношения), оно-то и возвращает язык в состояние наслаждения, от которого здесь также *ничего не остается и ничего не проистекает.* Вся свора лингвистических категорий брошена на то, чтобы устранить эту скандальную утрату и гибель означающего, это лихорадочное беспокойство языка, которое, как писал Батай о жизни, «требует, чтобы смерть свирепствовала за его счет».

Разумеется, здесь взрываются пределы, которыми ограничивал себя Соссюр: такой поэтический принцип действителен не только для ведической, древнегерманской и латинской поэзии, и ни к чему искать, как это делал Соссюр, какой-то гипотетически обобщенный метод его *доказательства;* очевидно, что поэты нового времени никогда не задавали себе генеративного слова-темы, даже если так и делали поэты античности, — но это ничего не меняет, ибо ясно, что раскрытая Соссюром *форма* обладает самостоятельным статусом для всех языков и всех эпох. Всем ясно — очевидностью наслаждения, — что *хорошие стихи это те, где ничего не остается,* где весь звуковой материал уничтожается без остатка; и напротив, плохие стихи (или вообще непоэзия) — это там, где есть остаток, где не каждая фонема, или двухзвучие, или слог, вообще не каждый элемент означающего подхватывается своим двойником, где все термины не исчезают и не уничтожаются в

отношениях строгой взаимности (или враждебности), как при первобытном обмене/даре; это те стихи, где мы ощущаем тяжесть остатка, оставшегося без ответа, то есть без смерти и разрешения, не сумевшего *обменяться* непосредственно в работе текста; именно по наличию такого остатка мы и узнаем, что стихи — плохие, что это лишь зола дискурса, нечто недогоревшее, не погибшее и не поглощенное огнем на празднике обратимого слова.

Остальное — ценность. Это и есть дискурс сигнификации, *наш* язык, которым заведует лингвистика. Все не захваченное символическим действием языка и символическим истреблением — это и есть то, на чем зиждется *экономика* сигнификации и коммуникации. Здесь мы и производим термины и смысловые ценности под властью кода.

Таким же образом берет начало и процесс экономической деятельности: в оборот ценностного накопления идет то, что *остается* от жертвенной консумации, не исчерпывается полностью непрестанным циклом дара и ответного дара. Этот остаток в дальнейшем накапливается, этим остатком спекулируют, и здесь рождается экономика.

* * *

Из этого понятия остатка можно вывести еще один, третий фактор нашего режима сигнификации. Мы видели, что поэтическое действие «ломает два основных закона человеческой речи»:

1. Эквивалентность означающего/означаемого.
2. Линейность означающего (Соссюр: «То, что образующие слово элементы *следуют друг за другом,* следует рассматривать в лингвистике не как очевидную и потому не представляющую интереса истину, но, напротив, как истину, сразу задающую главный принцип всякого полезного размышления над словами»).
3. Третий же фактор, никогда не принимавшийся как следует во внимание и тесно связанный с двумя другими, заключается в *безграничном, неограниченном производстве знакового материала.* Эквивалентностью и накоплением характеризуется такой фактор экономики, как неограниченная продуктивность, бесконечное воспроизводство ценности, — а эквивалентностью означающего/означаемого и линейностью означающего характеризуется область неограниченной *дискурсивности.*

Это ничем не умеренное применение языка для нас настолько «естественно», что мы его больше и не сознаем, а между тем оно отличает нас от всех других культур. Мы «производим» слова, фонемы, означающие по поводу и без повода, без всякого ритуально-религиозного или же поэтического ограничения, в условиях полной «свободы», вне всяких взаимных обязательств по отношению к этому громадному материалу. Каждый волен бесконечно им пользоваться, бесконечно черпать из этого звукового материала, с единственной целью нечто «выразить» и принимая в расчет лишь то, что он желает сказать. Такая «свобода» слова, возможность *взять* его и держать, никому не *отдавая* и никак за пего не отвечая, не жертвуя им хотя бы частично, как приносили в жертву часть материальных благ, дабы обеспечить их символическое воспроизводство; *такое понятие о языке как всепригодном средстве* и месте неисчерпаемой природности, где уже реализована утопия политической экономии «каждому по потребностям» (фантазм небывало больших товарных запасов, когда нет даже нужды в первоначальном накоплении: сырье магически воспроизводится по мере своего использования, и, стало быть, мы фантастически свободны его транжирить); такая свойственная пашей дискурсивной коммуникации головокружительная доступность знакового материала мыслима только в общем контексте системы, где одними и теми же принципами регулируются воспроизводство материальных благ и воспроизводство рода; одна и та же историческая мутация обеспечивает переход от социальных формаций, где материальные блага, число индивидов и произнесение слов более или менее строго ограничены, изъяты из свободного оборота и контролируются в рамках символического цикла, — к «современным», то есть нашим, социальным формациям, для которых характерна бесконечная продуктивность, как экономическая, так и лингвистическая

и демографическая; к обществам, которые во всех планах охвачены бесконечным процессом роста — материального накопления, речевого выражения, родового размножения.[204]

Такую модель продуктивности — быстрый и неуклонный рост экономики, галопирующая демография, ничем не ограниченная дискурсивность — следует анализировать одновременно во всех ее планах. В плане языка, который нас здесь интересует, ясно, что этой безудержной свободе пользоваться фонемами в неограниченном количестве, с целью выражения и вне всяких обратных процессов уничтожения, искупления, растворения, разрушения (неважно, как их называть) — резко противостоит сформулированный Соссюром простой закон, согласно которому в поэзии ни одна гласная, ни одна согласная, ни один слог не должны произноситься без удвоения, то есть должны как бы заклинаться, находить свое осуществление в аннулирующем повторе.

Тут уже нельзя более говорить о неограниченном пользовании. Поэтический язык, как и символический обмен, работает со строго ограниченным, изъятым из свободного оборота набором элементов, зато он старается *выработать его до конца,* тогда как наша экономика дискурса имеет дело с неограниченным корпусом, не заботясь о его разрешении.

Что остается от слов и фонем в нашей дискурсивной системе? Не следует думать, что, однажды послужив нам, они скромно исчезают или, подобно типографским литерам, возвращаются в матрицу линотипа и ждут там, пока понадобятся вновь. Все это тоже входит в наше идеалистическое представление о языке. Каждый термин, каждая фонема, которые не были подхвачены, *отданы,* уничтожены поэтическим удвоением, истреблены как термин и как смысловая ценность (в своей эквивалентности тому, что они «хотели сказать»), — *остаются.* Этот остаток пополняет собой фантастический по размерам осадочный слой языковых отходов, непрозрачной дискурсивной материи (мы все больше замечаем, что главной проблемой производственной цивилизации является проблема ее отходов, *то есть проблема ее смерти,* гибели под грузом собственных остатков, — а ведь промышленные отходы ничто в сравнении с языковыми); в ее нынешнем виде нашу культуру преследует и сковывает эта грандиозная инстанция окаменевших отходов, которой она пытается найти разрешение в сверхпроизводстве — производя все больше и больше речи, силится преодолеть тенденцию к падению уровня «коммуникации». Но ничто не помогает. Как любой товар, то есть любая вещь, произведенная под знаком ценности и эквивалентности, является *нерастворимым осадком,* препятствующим осуществлению социального отношения, так же и любое слово, термин, фонема, произведенные и не уничтоженные символически, скапливаются наподобие вытесненных комплексов, давят на пас всей абстрактностью мертвого языка.

В нашей речи царит экономика богатства и расточительства — утопия изобилия. Но если применительно к материальной экономике это «изобилие» и расточительство являются чертой недавней, *исторической,* то в отношении устной или письменной речи они предстают *природным,* всегда уже данным фактором. Утопия богатства, которого есть и всегда будет много, в любой момент хватит на всех, кто сколько захочет. Утопия безграничного языкового *капитала* как потребительной и меновой стоимости. Чтобы производить значения, каждый человек занимается накоплением и накопительным обменом означающих, истинная суть которых не в них самих, а в их эквивалентности тому, что они обозначают (можно сказать это короче — краткость *является моральной* добродетелью, но это всего лишь экономия *средств).* Такое дискурсивное «потребительство», над которым никогда не витает призрак дефицита, такое расточительное манипулирование, опирающееся на воображаемое изобилие, выливается в процесс грандиозной инфляции, которая оставляет, как и все наше общество неконтролируемого роста, и столь же грандиозный остаток, массу неразлагающихся отходов — потребленных, но не истребленных означающих. Ибо

---

204 Такова же и наша концепция пространства и времени: они немыслимы для нас иначе, как D бесконечности — в преумножении, соответствующем их ценностной объективации и тому же самому фантазму неограниченной протяженности или неограниченного следования.

отслужившие свое слова не исчезают — они скапливаются в виде отходов: знаковое загрязнение, столь же фантастическое по размерам, как и современное ему промышленное.

* * *

Лингвистика улавливает одну лишь эту стадию *отходов* — стадию функционального языка, который она универсализирует в качестве естественного состояния любого языка. Ничего другого она и не может вообразить: «Подобно тому как римляне и этруски разделяли небо на части строго математическими линиями и в выгороженном таким образом пространстве, словно в храме, заклинали какого-нибудь бога, так и у каждого парода над головой простирается небо математических концептов, а под стремлением к истине понимают теперь требование, чтобы каждого концептуального бога искать только в отведенной ему сфере» (Ницше, «Книга философа»). Так поступает и лингвистика: она *загоняет* язык в обособленную, как и она сама, сферу; она делает вид, будто «объективно» открывает его там, где сама же его выдумала и кое-как рационализировала. Она неспособна вообразить иное состояние языка, кроме как абстрактно-комбинаторный код (соссюровский «язык») плюс бесконечное манипулирование «речью», то есть состояние спекуляции (в обоих смыслах слова) на основе всеобщей эквивалентности и свободного обращения — каждый пользуется словами по своей прихоти и обменивается ими по закону кода.

Но *представим себе* такую стадию, на которой языковые знаки преднамеренно ограничены в хождении (как деньги у аре-аре), — при таком ограниченном распространении нет и формальной «свободы» их производства, обращения и пользования. Вернее, имеется два замкнутых контура:

— контур «освобожденных» слов, которыми можно пользоваться сколько угодно и которые циркулируют как меновые стоимости: это зона смысловой «торговли», аналог сферы «гимвали» при экономическом обмене;

— контур не-«освобожденной», контролируемой зоны, материал которой ограничен и служит только для символического использования, в которой слова не имеют ни потребительной, ни меновой стоимости, не подлежат ни умножению, ни свободному произнесению: эта зона аналогична «куле», сфере «драгоценных» предметов.

В этой второй сфере совершенно не действует принцип всеобщей эквивалентности, а стало быть и то логико-рациональное членение знака, которым занимается семиолингвистическая «наука».

Поэзия воссоздает такую ситуацию первобытных обществ в области языка: имеется ограниченный набор предметов, непрерывной циркуляцией которых в процессе обмена/дара обеспечивается неисчерпаемое богатство, празднество обмена. Если мерить первобытные материальные блага их объемом или ценностью, то в итоге получается практически абсолютный дефицит. Поскольку же они неутомимо истребляются в ходе празднества и обмена, то при «минимальном объеме и количестве» они дают тот «максимум энергии в знаках», о котором писал Ницше, то настоящее, первое и единственное общество изобилия, о котором пишет Маршалл Салинз *(Les Temps Modernes,* oct. 1968).

Слова здесь имеют тот же статус, что и вещи и материальные блага: они не доступны в любой момент для всех, языка здесь не «навалом». В ритуально-магических формулах царит строгое самоограничение, которое одно лишь и предохраняет символическую эффективность знаков. Шаман или священный поэт работают с ограниченным набором считанных, кодированных фонем, вырабатывая их до конца в условиях максимальной организованности смысла. Произнесенная именно так, со всей буквальной и ритмической точностью, формула именно этим и воздействует на будущее — а вовсе не тем, что она означает.[205]

---

[205] Здесь следует подвергнуть подробной критике теорию «символической эффективности» по Леви-Строссу (в «Структурной антропологии»): для него эта эффективность все еще связана (как и в вульгарных представлениях о магии) с действием мифа на тело (или на природу) через обмен или «символическое» соответствие означаемых: скажем, при трудных родах мифическое слово заставляет застрявшее тело ребенка

То же касается и поэзии, для которой характерно оперирование *ограниченным* корпусом означающего и стремление к его полному разрешению. Именно потому, что поэзия (или первобытный языковой ритуал) стремится не к производству означаемых, а к исчерпывающему истреблению, циклическому разрешению знакового материала, она и задает себе закономерно ограниченный корпус рабочего материала. В таком *самоограничении* нет никакой скованности и дефицита — *это фундаментальное правило символического.* И обратно, неисчерпаемость нашего дискурса связана с правилом эквивалентности и линейности — так же как бесконечность нашего производства неотделима от перехода к эквивалентности в меновой стоимости (такая линейная бесконечность питает собой, в каждый момент развития капитала, одновременно и реально данную бедность и фантазм финального богатства).

Самоудвоение и самоуничтожение означающего, обращающегося само на себя, — это тот же процесс, что и дар и отдаривание, давание и отдавание, взаимность, в которой отменяется меновая и потребительная стоимость предмета; тот же закопченный цикл, который разрешается уничтожением ценности, и на этом уничтожении основывается интенсивность социально-символических отношений или же наслаждение от стихов.

Здесь происходит настоящая *революция.* То, что поэзия совершает в микроскопическом масштабе на материале фонематической ценности, любая социальная революция осуществляет по отношению к целым категориям кода ценности — таким как потребительная стоимость, меновая стоимость, правила эквивалентности, аксиомы, системы ценностей, кодированный дискурс, рациональные целевые установки и т. д.; с ними соединяется, обращая их в ничто, влечение к смерти. Да и сама аналитическая операция осуществляется точно так же: в противоположность науке как процессу накопления, подлинно *аналитическая* операция *уничтожает свой объект,* вырабатывает его до конца. Итог анализа — не его «конструктивная» целевая установка, но его подлинная *цель,* — это исчезновение его объекта и его собственных понятий; иначе говоря, это стратегия субъекта, который вовсе не стремится покорить объект, а сам подвергается встречному анализу с его стороны, и в ходе этого процесса необратимо распадаются позиции как того, так и другого. Только таким образом субъект и объект и начинают *обмениваться,* тогда как при позитивном отношении друг к другу (например, в науке) они лишь бесконечно возвышаются друг против друга. Наука связана с конструированием своего объекта и с его повторением в форме фантазма (а также и с фантазматическим самовоспроизводством субъекта знания). А с этим фантазмом связано перверсивное удовольствие — от непрерывного воссоздания ускользающего объекта, тогда как для анализа и для наслаждения характерно *вырабатывать*

двигаться вдоль ряда означаемых, которые являются его содержанием. На самом деле эффективность знака должна мыслиться как разрешение формулы. Чтобы вызвать такое же разрешение в теле больного, нужно заставить означающие элементы формулы обмениваться один на другой и разрешаться в этом обмене; тогда и составные части тела (или природы) вновь вступят в обмен. Действенность знаков по отношению к телу (или же природе — как в легенде об Орфее), их операторная сила проистекает именно оттого, что они не являются «смысловыми ценностями». В первобытных обществах нет рационализации знака, то есть разделения между его *актуальным* оперированием и некоторым означаемым, к которому он отсылает, — «смысловым резервом», куда бы тянулись аналогические связи. Символическая операция не аналогична, ее характер резолютивно-револютивный, и прилагается она к материальной данности знака, истребляя ее как смысловую ценность. В переставшем быть ценностью знаке на первый план выходит амбивалентность, а значит и тотальный обмен, тотальная обратимость смысла. Отсюда его действенность, поскольку все конфликты, включая болезнь, разрешаются только в обмене.

Актуализируя амбивалентность, этот первобытный, «действенный» знак *лишен бессознательного.* Он ясен и равняется своему явному оперированию. Он не оперирует косвенно, по аналогии, вытесненно-бессознательными представлениями (к чему отчетливо склоняется Леви-Стросс, сравнивая его с психоанализом — «Колдун и его магия», — а вместе с ним и вся психоаналитическая антропология). Он не что иное, как своя собственная операция, не дающая остатка, и именно поэтому он оперирует в мире, представляет собой прямую операцию в мире.

свой объект до конца .[206]

Поэзия — это восстановление символического обмена в самом сердце слов. В то время как в дискурсе сигнификации устремленные к своим смыслам слова (а внутри них — слоги, согласные и гласные) не отвечают друг другу, не говорят друг с другом, — в поэзии, напротив, инстанция смысла сломана и все конститутивные элементы языка начинают обмениваться, отвечать один другому. Они не «освобождаются», и через их посредство не «освобождается» никакое глубинное или «бессознательное» содержание; они просто вновь вовлекаются в обмен, а это и есть процесс наслаждения. Бесполезно искать его секрет в энергетике, либидинальной экономике или динамике флюидов: наслаждение связано не с реализацией силы, а с актуализацией обмена — в этом обмене не остается никакого следа, в нем нет ни тени какой-либо силы, в нем разрешаются любые силы, а также и стоящий за силой закон. Ибо операция символического в том и состоит, чтобы быть сама себе окончательной целью.

Одна лишь возможность этого представляет собой настоящую революцию по отношению к такому порядку, где ничто и никто — ни слова, ни люди, ни их тела, ни их взгляды — не могут прямо сообщаться между собой, а вынуждены принимать форму ценностей и проходить через модели, порождающие и воспроизводящие их в тотальной «чуждости» друг другу… Революция есть всюду, где учреждается обмен, ломающий целевую ориентацию на модели, опосредованность кодом и вытекающий отсюда цикл ценности, — неважно, происходит ли здесь обмен ничтожно малыми фонемами и слогами в поэтическом тексте или же обмен между тысячами людей, говорящих друг с другом в мятежном городе. Ведь секрет социального слова, секрет революции также и в этой анаграмматическом рассеянии инстанции власти, в строго рассчитанном исчезновении любой трансцендентной социальной инстанции. И тогда останки разгромленной власти обмениваются как социальное слово в поэме бунта. От этого слова тоже ничего не остается, и оно нигде не накапливается. Из того, что в нем осталось не истребленным, возрождается власть, ибо власть — это и есть словесный остаток. В социальном бунте осуществляется то же самое анаграмматическое рассеяние, что и рассеяние означающего в стихах, или же тела в эротизме, или же знания и его объекта в операции анализа: революция или символична, или ее нет.

КОНЕЦ АНАТЕМЫ

Вся лингвистическая наука может рассматриваться как противодействие этой операции буквального рассеяния и разрешения. Всюду в ней просматривается одна и та же попытка свести поэзию к желанию-нечто-сказать, поместить ее под сень некоторого смысла, сломать *утопию* языка и вернуть его к топике дискурса. Циклу буквальности *(обратимости и рассеянию)* лингвистика противопоставляет порядок дискурсивности *(эквивалентность и накопление).* Это контрнаступление прослеживается в самых разных определениях поэзии (у Якобсона, Фонадя, Умберто Эко — см. ниже, в главе «Воображаемое лингвистики»). Но с тем же сопротивлением связана и ее психоаналитическая интерпретация, к которой мы еще вернемся. Действительно, радикальность символического столь велика, что науки и дисциплины, стремящиеся его нейтрализовать, сами оказываются им проанализированы и уличены в несознательности.

Итак, анаграмматическая гипотеза Соссюра затрагивает все принципы лингвистики и психоанализа. Сам Соссюр выдвинул эту гипотезу лишь на узком материале, и притом в

---

[206] Здесь опять-таки *остаток* анализа питает собой сферу «знания», конструктивный Эрос «науки» — точно так же как из остатков поэтического языка строится вся сфера коммуникации. На этом остатке спекулируют наука и дискурс со своим воображаемым, здесь они производят свою «прибавочную стоимость» и на этом строят свою власть. Радикально не проанализированное и не разрешенное в ходе символической операции — застывает под посмертной маской ценности, и тогда начинается культура смерти и накопления.

предварительном порядке. Ничто, однако, не мешает и развить ее до последних выводов. Вообще, *радикализация гипотез является единственно возможным методом,* ибо теоретическое насилие образует на уровне анализа эквивалент того «поэтического насилия», которое, как писал Ницше, «обновляет строй всех атомов фразы».

Мы начнем прямо с комментариев Старобинского к Соссюру. В них затрагиваются главным образом два вопроса: слово-тема (существует оно или нет) и специфика поэзии (а стало быть, и всего соссюровского открытия).

Может показаться, что вся аргументация Соссюра зиждется на *реальном* существовании ключевого слова, латентного означающего, «порождающей матрицы», «corpus princeps»:[207] «Подобное стихосложение всецело подчиняется определенной *звуковой* задаче, иногда внутренней и свободной (взаимному соответствию элементов в отношениях парности и рифмы), а иногда внешней, то есть продиктованной звуковым составом какого-либо имени — Scipio, Jovei и т. д.». И, как известно, сделав такую догадку, Соссюр обратил все свои усилия на ее доказательство. Здесь он, собственно, попал в ловушку научного подтверждения, суеверного преклонения перед фактом. К счастью, в построении доказательства (из которого бы следовало, что архаический поэт сознательно исходил в своей практике из анаграммирования слова-темы) он не преуспел, и эта неудача стала спасительной для потенциальной силы его гипотезы. В самом деле, доказательность сделала бы ее ограниченной, привязанной к одному конкретному типу древней поэзии, и, что еще хуже, акт поэтического творчества оказался бы привязан к формально-криптографическим упражнениям, к игре в прятки с ключевым словом, к попыткам восстановить преднамеренно разъятый и спрятанный термин. Так и интерпретирует его Старобинский: «Поэтическая речь, таким образом, есть лишь инобытие некоторого имени — развернутая вариация, позволяющая внимательному читателю различить явное, но рассеянное присутствие некоторых ведущих фонем… От простого имени гипограмма незаметно переходит к сложному расположению слогов в стихе; задача в том, чтобы распознать и собрать воедино ведущие слоги, подобно тому как Исида собирала воедино расчлененное тело Осириса».

Старобинский сразу же отводит мистическую теорию эманации (саморазрастания слова-темы в стихе) и производственную теорию (слово-тема используется поэтом как канва для сочинительской работы). Слово-тема не является ни первичной клеткой, ни моделью; Соссюр вовсе не пытается установить между двумя уровнями слова (номинальным и анаграмматизированным) какое-либо неравное семантическое отношение. Каков же может быть статус слова-темы — что это, манекен, набросок, миниатюрный сценарий, тема или анатема стиха? Это важный вопрос, так как этим затрагивается вся схема сигнификации, «знаконделания»: во всяком случае ясно, что слово-тему нельзя считать означаемым всей поэмы в целом как означающего; ясно также, что между ними существует отношение если не *референтности,* то *когерентности,* связности. По-видимому, Старобинский ближе всего к мысли Соссюра, когда выдвигает такое объяснение: «Латентное слово-тема отличается от видимого стиха только своей сжатостью. Это *слово,* подобное *словам* развернутого стиха; то есть оно отличается от этого стиха как одно от многого. Предшествуя тексту как целому, прячась за текстом, точнее внутри него, слово-тема не знаменует никакого качественного отклонения — оно не обладает ни высшей сущностью, ни низшей природой. Оно предоставляет материал для интерпретативной разработки и сохраняется в ней долгим эхом». Но раз это слово, *подобное* другим, то зачем же было его делать скрытым, латентным? С другой стороны, «видимый» текст — это не просто «развитие, умножение, продолжение, эхо» слова-темы (само по себе эхо не поэтично), а его рассеяние, расчленение, деконструкция. Этот аспект анаграмматической операции ускользает от Старобинского даже в наиболее топких его толкованиях: «Произношение слова-темы предстает раздробленным, подчиненным иному ритму, чем ритм слогов, в котором развертывается видимая речь; слово-

[207] Первичного тела *(лат.).* — *Прим. перев.*

тема растягивается, словно тема *фуги,* разрабатываемая через *подражание увеличением.* Но только слово-тема нигде не было предметом экспозиции, а потому его невозможно опознать, и приходится его угадывать, вычитывая из текста возможные связи между разбросанными в нем фонемами. Подобное чтение развивается в ином темпе и в ином времени: в конечном счете мы выходим здесь за рамки «последовательного» времени, свойственного обычной речи».

Хотя эта интерпретация и отличается тонкостью, сближаясь с процессом анализа (рассеянного внимания к латентному дискурсу), она тоже, как представляется, попадает в ловушку предположений о некоей порождающей формуле, которая присутствует в стихах в рассеянном, как бы вторичном состоянии, но которую всегда возможно опознать (в чем, собственно, и состоит суть чтения). Она одновременно присутствует на двух уровнях; растерзанный Осирис остается собой, только в иной форме, он нацелен на то, чтобы, пройдя фазу рассеяния, вновь стать Осирисом как таковым. Идентичность остается скрытой, а процесс чтения — это процесс идентификации.

Здесь-то и заключена ловушка, здесь и строит свою *оборону* лингвистика: сколь бы сложными ни были подобные интерпретации, все равно поэтичность в них оказывается не более чем результатом *дополнительной* операции, извилиной на пути опознания (слова, термина, субъекта). Чтению все равно подлежит одно и то же. Но зачем же нужно это тщательное умножение слова-темы, и что же во всем этом «поэтического»? Если все это для того, чтобы повторять один и тот же термин, если стих представляет собой лишь звуковое прикрытие для одного и того же ключевого слова, тогда это просто ненужные сложности и ухищрения. Чем тут наслаждаться? Интенсивность поэзии — вовсе не в повторении какой-либо идентичности, а в ее *разрушении.* Именно в игнорировании этого факта и состоит лингвистическая редукция, именно в этом пункте она незаметно искажает поэзию, подводя ее под свои собственные аксиомы — идентичности, эквивалентности, преломления тождественного, «подражания увеличением» и т. д. Главное, ни в коем случае не признавать, что в анаграмме как символической форме речи происходит безумный разброс, утрата, смерть означающего. Главное, оставаться в рамках лингвистических правил игры, где поэзия есть не более чем шифр, «ключ», вроде ключа к сновидениям.

Так — и только так — обстоит дело в салонных играх. Так обстоит дело в плохой поэзии, в аллегории, в «фигуративной» музыке, которые слишком легко отсылают к тому, что «означают», или же просто облекают его в метафоры и иносказания. Так обстоит дело в шарадах, загадках и ребусах, где все закапчивается отысканием ключевого слова. И, конечно же, есть свое удовольствие в том, чтобы идти к цели таким кружным путем, чтобы снять маску с чего-то скрытого и влекущего своим тайным присутствием. Но это удовольствие не имеет ничего общего с поэтическим наслаждением, которое гораздо радикальнее и притом *не перверсивно:* в нем ничего не раскрывается, не выражается, не проступает наружу. Здесь нет ни «загадки», ни тайного слова, никакого смыслового упора. В поэзии уничтожается всякая устремленность к конечному элементу, всякая референция, всякий ключ; в ней получает разрешение *анатема,* этот тяготеющий над речью закон.

Можно предположить, что наслаждение прямо зависит от этого разрешения всякой позитивной референтности. Оно имеет минимальную величину, когда ценностное означаемое вырабатывается немедленно, — в «нормальном» языке коммуникации, линейно-неподвижной речи, которая полностью исчерпывается своей расшифровкой. За этим дискурсом с пулевым уровнем наслаждения располагаются всевозможные комбинации, образуемые игрой в прятки с означаемым, — уже не просто расшифровка, а разгадывание текста. Такова традиционная анаграмма или текст «с ключом», вроде «Ямамото Какапоте» или же текстов из «Fliegende Blatter», рассмотренных у Фрейда, а затем у Лиотара в статье «Работа сновидения не мыслит» *(Revued' Esthétique,* I, 1968), — где за видимым текстом, связным или бессвязным, кроется латентный текст, который и требуется раскрыть. Во всех таких случаях имеет место отрыв, дистанцирование означаемого, «différance», как сказал бы Деррида. Но во всех таких случаях сохраняется возможность более или менее сложным

путем добраться до конца, до той формулы, которой упорядочивается текст. Эта формула может быть подсознательной (в остроте — мы еще вернемся к этому) или бессознательной (в сновидении), по она всегда носит связно-дискурсивный характер. С выявлением этой формулы смысловой цикл завершается. И во всех таких случаях наслаждение оказывается соразмерно длине окольного пути, задержке ответа, потере высказывания и *потерянному времени* для его отыскания. Следовательно, оно весьма ограниченно в салонных играх и более интенсивно при остроте, где расшифровка отсрочивается и мы смеемся от разрушения смысла. *В поэтическом тексте оно бесконечно,* потому что здесь нельзя найти никакого шифра, невозможна никакая дешифровка, нет никакого означаемого, закрывающего собой цикл. Формула здесь даже не является бессознательной (здесь предел любых психоаналитических толкований), *ее просто не существует.* Ключ окончательно утерян. В этом разница между обычным удовольствием от криптограмм (всякого рода поисков и находок, когда работа всегда дает в итоге положительный остаток) и символическим излучением стихов. Иными словами, если стихи к чему-то и отсылают, то всякий раз к ничему, к элементу-небытию, к нулевому означаемому. В этом головокружении от полного, без остатка разрешения, оставляющего место означаемого и референта безупречно пустым, и заключается сила поэзии.[208]

«Aboli bibelot d'inanité sonore» [209] — стих, прекрасно воплощающий всю форму анаграммы. Через весь этот стих проходит порождающее слово-тема «aboli» [тщетная, упраздненная, несуществующая], отсылая к небытию. Форма и содержание анаграммы образуют здесь необыкновенно тесное единство.

***

В плане собственно соссюровской гипотезы можно сделать еще несколько замечаний о слове-теме. Поскольку гипограмма представляет собой имя бога или героя, то это не просто какое-то «означаемое», и даже вообще никакое не означаемое. Как известно, буквально призывать бога — опасно, слишком мощные силы приводятся при этом в действие. Потому и становится необходимой анаграмматизация, то есть завуалированное заклятие, буквальное, но непрямое произнесение имени божества — режим радикально отличный от сигнификации, поскольку означающее выступает здесь как отсутствие, рассеяние и умерщвление означаемого. Имя бога возникает здесь в самом своем исчезновении и разрушении, как при жертвоприношении, оно в буквальном смысле слова истребляется.

Отсюда явствует, что контрольный вопрос, которым задается Соссюр и на котором основаны все возражения Старобинского, — вопрос о *позитивном* существовании слова-темы — не имеет существенного значения, поскольку имя бога имеется здесь лишь затем, чтобы быть уничтоженным.

Нам незачем идентичность имени бога, с которым не связано никакого наслаждения;

---

208 Но для возникновения поэзии еще недостаточно, чтобы исчезло всякое связное означаемое. Будь это так, достаточно было бы какого-нибудь перепутанного словаря или алеаторно-автоматического письма. Требуется еще, чтобы означающее упразднялось в ходе строго продуманных операций, а вовсе не «алеаторно», — иначе оно сохраняется в «остаточном» состоянии и одна лишь абсурдность его не спасает. В частности, при автоматическом письме происходит, конечно, отмена означаемого («это ничего не значит»), но такое письмо только и живет ностальгией по означаемому, доставляемое им удовольствие происходит от того, что для любого возможного означаемого здесь остается шанс; таким образом, означающее здесь вырабатывается под контролем, оно не разрешается, а сразу превращается в отходы — третье правило повседневной речи, правило абсолютно достаточных запасов означающего (см. выше), остается несломленным и непреодоленным. При поэтическом же режиме требуется и то и другое — *ликвидация означаемого и анаграмматическое разрешение означаемого.*

209 «Игрушка тщетная бесцельного звучанья» *(фр.)* — из стихотворения С. Малларме «Ses purs ongles très haut dédiant leur onyx…» (так называемого сонета на «икс»). — *Прим. перев.*

наслаждение всякий раз возникает от гибели бога и его имени и вообще от того, что там, где было нечто — имя, означающее, инстанция, божество, — *не остается ничего.* Это означает мучительный пересмотр всех наших антропологических концепций. Считается, что поэзия всегда была восхвалением, положительным прославлением бога или героя (а позднее и разных других предметов); а следует понять, напротив, что она бывает прекрасной и сильной лишь постольку, поскольку предает его смерти, является местом его исчезновения и жертвоприношения, потому что в пей вполне и в точности разыгрывается «жестокость» (в смысле Арто) и амбивалентность человеческого отношения к богам. Нужна наивность человека западной цивилизации, чтобы думать, будто «дикари» униженно поклоняются своим богам, как мы своему. Напротив, они всегда умели актуализировать в своих обрядах амбивалентное отношение к богам, *возможно даже, что они молились им только с целью предать их смерти.* Все это продолжает жить в поэзии. Бога здесь не призывают в какой-то особенной форме, не твердят вновь и вновь его имя «по всей длине текста» (еще раз: какой в этом смысл? чтобы повторять это имя, достаточно молитвенной мельницы, как у буддистов) — его разрешают, расчленяют, приносят в жертву *всамом его имени;* вслед за Батаем можно сказать, что дисконтинуальность (дискурсивность) имени отменяется здесь в радикальной континуальности стихов — в экстазе смерти.

В поэзии ни бог не является сюжетом высказывания (даже и скрытым), ни поэт не является субъектом акта высказывания. В ней берет слово сам язык, чтобы в ней и исчезнуть. А ведь имя бога — это еще и имя Отца; в анаграмме истребляется тот закон (закон вытеснения, означающего, кастрации), которым Отец угнетает одновременно и субъекта и язык. Поэтический текст — это образец наконец-то реализованного бесследного, безостаточного растворения частицы означающего (имени бога), а через нее и самой инстанции языка и, в конечном счете, *разрешения Закона.*

Поэзия и есть это смертоносное называние имени Бога, а для нас, безбожников, у которых зато Богом стал сам язык (фаллическая полноценность имени Бога распространилась для нас на всю протяженность дискурса), поэзия является местом нашей амбивалентности по отношению к языку, нашего влечения к смерти по отношению к языку, нашей способности к истреблению кода.

ДЕВЯТЬ МИЛЛИАРДОВ ИМЕН БОГА

В одном научно-фантастическом рассказе («Девять миллиардов имен Бога» Артура Кларка) тибетские ламы из затерянного в горах монастыря посвящают всю свою жизнь перечислению вслух имен Бога. Этих имен очень много — девять миллиардов. Когда все они будут названы и произнесены, наступит конец света, конец целого мирового цикла. Дойти до конца света шаг за шагом, слово за словом, перебирая весь корпус означающих Бога — такова бредовая идея их религии или же их влечения к смерти.

Однако ламы читают медленно, их работа длится уже много веков. И вот до них доходит слух о таинственных западных машинах, способных записывать и считывать информацию с невероятной быстротой. И один из них отправляется в путь, чтобы заказать мощный компьютер от IBM, который ускорит их работу. В Тибет приезжают американские специалисты, чтобы установить и запрограммировать машину. По их расчету, для перечисления всех девяти миллиардов имен будет достаточно трех месяцев.[210] Сами они, конечно, нимало не верят в последствия, которые должны наступить за этим пересчетом, и незадолго до окончания операции они покидают монастырь, боясь, как бы монахи не обвинили их в том, что пророчество не сбылось. И вот тут-то, спускаясь с гор в цивилизованный мир, они вдруг видят, как на небе одна за другой начинают гаснуть

---

210 Юмор рассказа особенно забавен потому, что если и бывает вещь, в которую невозможно вписать смерть, которой недоступно влечение к смерти, то это именно кибернетические системы.

звезды…

Так и поэзия — это тотальное разрешение мира, когда истребляются, сжигаются все разрозненные фонемы, составляющие имя Бога. Когда закончено анаграмматическое склонение этого имени на все лады, то не остается более ничего, мировой цикл завершен, и именно отсюда происходит пронизывающее поэзию интенсивное наслаждение.

* * *

Второй вопрос, который затрагивается в комментарии Старобинского, — это вопрос о специфике поэзии как таковой. Правила, выделенные Соссюром и приписываемые им какому-то сознательному расчету, — пишет Старобинский, — могут восходить и к основным свойствам любой речи. Что касается первого правила (парности): «Суммарные возможности звукового выбора, предоставляемые языком своему пользователю в каждый момент речи… настолько множественны, что не требуют никакой работы комбинирования, а всего лишь *внимания* к комбинированию» (в пределе не требуется даже и этого — может хватить простой игры случая и вероятности). Или еще: «Отмеченные здесь факты звуковой симметрии впечатляют (термин «симметрия» уже упрощает дело — это значит усматривать в удвоении фонем какую-то зеркальную избыточность); но являются ли они следствием указанного правила (о котором не сохранилось ни одного свидетельства)? Почему бы не предположить в качестве объяснения этих множественных внутренних перекличек очень мало осознанную, почти инстинктивную *склонность к отзвукам?»*

«Инстинктивная склонность к отзвукам» — то есть поэт, по сути, просто ускоритель языковых частиц, он просто повышает уровень избыточности обычного языка. Это и есть «вдохновение», и для этого нет нужды в расчете, довольно одного лишь «внимания» и «инстинкта»: «Быть может, поэтическое творчество у древних больше походит на обсессивный ритуал, чем на парение вдохновенной речи?» Конечно, можно допустить и существование формального правила: «Действительно, традиционная поэтическая скандовка подчиняет речь священного поэта поистине *обсессивной* регулярности. Ничто не мешает представить себе — факты тому не препятствуют — и некие повышенные формальные требования, заставляющие поэта дважды использовать в стихе каждый из его звуковых элементов…» Но видеть ли в поэте вдохновенного творца отзвуков или же обсессивного счетчика фонем — тип интерпретации один и тот же: парность и анаграмма суть эффекты резонанса, избыточности, «подражания увеличением» и т. д. — в общем, поэзия представляет собой комбинаторную игру, а поскольку всякая речь комбинаторна, то поэзия оказывается частным случаем речи. «Почему бы не усматривать в анаграмме один из аспектов речевого *процесса* — процесса ни чисто случайного, ни вполне сознательного? Почему бы не могла существовать некая итерация, порождающая палилалия, с удвоением проецирующая на дискурс элементы некоего первичного слова, не произносимого и в то же время не умалчиваемого? Не будучи осознанным *правилом,* анаграмма тем не менее может рассматриваться как *закономерность* (или закон), в силу которой произвольность слова-темы вверяется необходимости процесса». А как же гипотеза о слове-теме, о его буквальном рассеянии? «Здесь раскрывается одна простая истина: что язык — это неисчерпаемая сокровищница и за каждой фразой скрывается ропот множества голосов, из которого она выделилась, дабы явиться нам в своей единичной неповторимости». Но тогда что же открыл Соссюр? А ничего. Что это было — «головокружение от ошибки»? Нет, хуже того — банальность. Обобщенная до такой степени, его гипотеза просто уничтожается. Вот как можно со всей лингвистической «добросовестностью» отрицать радикальную отличность поэзии. У Соссюра еще хотя бы кружилась голова от поэзии — видя, с какой строгой правильностью речь здесь сама на себя обращается и сама себя перерабатывает, вместо того чтобы тупо-последовательно развертываться в линию, как в обычном дискурсе. У Старобинского ничего этого не осталось: строгая правильность речи сделалась «обсессией», категорией психопатологии, безостаточное удвоение — вероятностным процессом

выпадения/совпадения, а анаграмматическое рассеяние — «ропотом множества языковых голосов», гармонической контекстуальностью, из которой выделяется то один, то другой смысл: «Любой дискурс представляет собой множество, в котором выделяются подмножества… собственно, и каждый текст представляет собой подмножество какого-то другого текста… каждый текст включает в себя и сам включается в другие тексты. Каждый текст есть продуктивный продукт, и т. д.» В общем, тексты-матрешки, текстуальность «геральдической конструкции», столь любезной теоретикам журнала «Тель кель».

Вся аргументация Старобинского сводится к одному: либо (если следовать гипотезе Соссюра) поэт есть не более чем обсессивный формалист, либо то, что он делает, делается и в любой речи, и тогда обсессией страдает уже сам Соссюр: все, что он якобы открыл, — это просто ретроспективная иллюзия исследователя, поскольку «любая сложная структура предоставляет наблюдателю достаточно элементов, из которых он может выбрать некое на вид осмысленное подмножество и которое ничто не мешает априори связать с какой-нибудь логической или хронологической традицией». Бедный Соссюр, ему всюду мерещились анаграммы, и эти свои фантомы он приписывал поэтам!

А вот Старобинский и лингвисты — они ничем не грезят; бесконечно проверяя гипотезу Соссюра, они сводят ее к нулю. Для этого достаточно было прицепиться к ее *содержанию* (выводу о слове-теме, о его позитивной фигуративной форме, о его метаморфозах), вместо того чтобы судить о ней по ее *форме.* Задача поэзии — не в производстве и даже не в комбинаторных вариациях на тему какого-то поддающегося идентификации «подмножества». В этом случае она действительно хорошо включалась бы в универсальный режим дискурса (только тогда совершенно неясно, в чем *необходимость* поэзии, в чем особенность ее статуса и в чем особое наслаждение, присущее этому режиму речи в отличие от дискурсивного режима). Задача поэзии — служить *порогом необратимости* для любого термина или темы, именно в ходе анаграмматической работы. И тогда достоверность или недостоверность существования слова-темы оказывается ложной проблемой — не потому, что, согласно Старобинскому, любая речь артикулируется как своего рода шифр или формула, а потому, что при любом ответе на этот вопрос формой поэзии является *уничтожение* такого шифра. И эта описанная Соссюром форма действительна для любой поэзии, как новейшей, так и древнейшей. Принцип уничтожения шифра сохраняет всю свою четкость даже в том случае, если само существование этой формулы невозможно проверить.[211]

Просто этот шифр, который в архаической поэзии мог принимать форму слова-темы, в поэзии современной может оказаться всего лишь неким сочетанием знаковых элементов, не поддающимся выделению как таковое, или даже буквой или формулой — навсегда потерянной, как у Леклера, или бессознательной, или «знаковым дифференциалом», о котором пишут в «Тель кель». Какова бы ни была эта формула, главное — рассматривать поэзию не как способ ее появления, а как *способ ее исчезновения.* В этом смысле и хорошо, что Соссюру не удалось доказать свою гипотезу: проверив ее содержание, он сделал бы не такой радикальной ее форму. Лучше неудача и головокружение Соссюра, в которых все-таки сохраняется необходимость поэзии, чем всяческие банальности, которые довольствуются поэзией как фактом универсальной языковой деятельности.

ВООБРАЖАЕМОЕ ЛИНГВИСТИКИ

Посмотрим теперь, как лингвисты вообще, независимо от Соссюра, обходятся с поэзией и с тем сомнением, под которое она ставит их «науку». В общем и целом они

---

[211] Примерно так же обстоит дело и с гипотезой об инстинкте смерти у Фрейда — по его собственному признанию, не поддающейся окончательной клинической проверке, зато революционной по своей форме, как принцип функционирования психического аппарата и как антилогос.

защищаются от этой опасности так же, как и поборники политической экономии (а равно и ее критики-марксисты) против символического как альтернативы ей в обществах прошлого и в нашем обществе. И те и другие идут по пути дифференциации, модуляции своих категорий, ничего не меняя в своем принципе рациональности — в том произвольно-воображаемом принципе, что заставил их гипостазировать и возвести в ранг универсалий порядок дискурса и производства. Будучи науками, они не могут не верить в этот порядок, потому что они сами же являются его службой порядка.

Так, лингвисты признают, что в поэзии оказывается несколько потеснен принцип произвольности знака — но ни в коем случае не само разделение означающего и означаемого, а стало быть и не закон эквивалентности и функция репрезентации. В известном смысле означающее при этом даже еще лучше репрезентирует означаемое, прямо «выражая» его в рамках *закономерной* корреляции между каждым элементом субстанции означающего и тем, что ему полагается выражать, — а не отсылая к нему произвольно, как в дискурсе. За означающим признают автономию (Иван Фонадь в журнале «Диоген», № 51, 1965: «Понятийные сообщения, передаваемые посредством звуков, с необходимостью отличаются от допонятийных сообщений, содержащихся в сцеплении самих звуков и ритмов. Первые и вторые могут совпадать или же расходиться…») — но, по сути, затем, чтобы оно еще лучше, уже не условно, а самой своей материальной плотью воплощало связанный с ним смысл: «Мы чувствуем, как в этих стихах Суинберна дует ветерок…» Если в понятийных языках репрезентативными были единицы первого членения, то здесь *становятся репрезентативными фонемы, единицы второго членения* — однако сама форма репрезентации не изменилась. Она по-прежнему состоит в том, чтобы *отсылать* — уже не элементами языка и синтаксиса к какому-то понятию, а гласными, согласными, слогами, языковыми атомами и их ритмическим комбинированием к какому-то стихийному началу, к первозданной инстанции вещей («ветерок» как первичный процесс!). Между субстанцией языка и субстанцией мира (ветром, морем, чувствами, страстями, бессознательным — всей этой «допонятийностью», на деле уже незаметно превращенной в понятия с помощью сложного перцептивного кода) по-прежнему действует позитивная корреляция, игра эквивалентностей между *ценностями.*

Так, глухие гласные якобы имеют значение темноты, и т. д.; и перед нами тут уже не *произвольно* — понятийная, но *необходимо-звуковая* эквивалентность. Так и сонет Рембо о гласных и весь пассаж Фонадя о «символизме» звуков языка *(Diogène,* № 51, p. 78): все якобы согласны, что *i* легче, быстрее и тоньше, чем *u* («у»), что *k* или *r* тверже, чем *l* , и т. д. «Чувство тонкости, связанное с гласным *i,* может быть подсознательной кинестетической производной от положения языка при произнесении этого звука; *r* кажется мужским звуком (!) из-за большего мышечного усилия, потребного для его произнесения, по сравнению с альвеолярным *l* или лабиальным *m…»* Настоящая метафизика первообразного языка, отчаянная попытка отыскать, где *от природы заложена* поэзия, выразительный гений языка, который надо только уловить и запечатлеть.

На самом деле все это регулируется кодом, и соотносить фонему *«f» с* дуновением ветерка столь же произвольно, как и слово «стол» с понятием стола. Между ними нет ничего общего, так же как и между музыкой и «навеваемым» ею пейзажем или чувством, — разве только в силу культурной конвенции, в силу определенного *кода.* То, что в данном случае этот код претендует на антропологический характер («естественно» мягкие гласные), ничуть не делает его менее произвольным; скорее наоборот, вполне можно утверждать вслед за Бенвенистом, что сильнейшая культурная конвенция, связывающая слово «стол» с понятием «стола», утверждает вполне реальную *необходимость* и что по сути своей знак никогда не бывает произвольным. Это верно: настоящая произвольность заключается не во внутреннем устройстве знака, а в утверждении знака как *ценности,* то есть в предположении о существовании двух инстанций и об их эквивалентности по закону, когда знак начинает играть роль заместителя, эманирующего из некоторой реальности, которая сама подает вам знак. Это и есть метафизика лингвистики, ее воображаемое, и ее толкование поэзии по-

прежнему одержимо этой предвзятой идеей.

Зато вот когда Гарпо Маркс, вместо того чтобы произнести пароль «осетр», демонстрирует настоящего осетра, — тогда, заменяя термин референтом, отменяя их разделенность, он действительно взрывает произвольность знака, а вместе с ней и всю систему сигнификации; в высшей степени поэтический акт — умерщвление означающего «осетр» его же собственным референтом.

Понятийное или допонятийное сообщение — все равно сообщение, и когда Якобсон определяет поэтическую функцию через «направленность на сообщение как таковое», то, обособляя таким образом операцию над знаковым материалом, он имеет в виду лишь эффект некоторого *дополнительного* значения. Дается что-то кроме понятия, но все-таки *что-то* ; другая смысловая ценность, актуализируемая непосредственно игрой означающего, но все-таки *смысловая ценность;* знаковый материал функционирует на другом, своем специфическом уровне, но все-таки *функционирует;* недаром Якобсон рассматривает эту поэтическую функцию как одну из функций языка, дополнительную, а не альтернативную по отношению к прочим, — как сигнификативную прибыль, обусловленную тем, что в качестве автономной смысловой ценности учитывается и означаемое само по себе. Поэзия дает вам еще больше!

Такая «самопредъявленность» означающего анализируется в терминах избыточности, внутренней переклички, резонанса, звукового повтора и т. д. (Хопкиис: «Стихи — это такая речь, в которой полностью или частично повторяется одна и та же звуковая фигура»). Или еще (M.Grammont, *Traité de phonétique,* 1933): «Общепризнанно, что поэтам, достойным называться таковыми, присуще тонкое и проникновенное чувство импрессивной ценности слов и составляющих их звуков; чтобы сообщить эту *ценность* своим читателям, они нередко *представляют* вокруг главного слова характерные для него фонемы, так что в результате это слово порождает собой весь стих, в котором он фигурирует».

Во всех таких концепциях «работа» означающего всякий раз предстает как позитивная самоорганизация, параллельная самоорганизации означаемого, — по словам Фонадя, иногда они совпадают, иногда расходятся, но в конечном счете это так или иначе вызывает *«глубинный поток значения»;* о том, чтобы вообще выйти за рамки дискурсивного существования, не может быть и речи. Иначе и не может быть, когда поэзию рассматривают лишь как обособление одной из функциональных категорий дискурсивного строя.

Тот же иллюзионизм — и в другой якобсоновской формуле: поэтическая функция проецирует принцип эквивалентности с оси селекции на ось комбинации. Эквивалентность возводится в ранг образующего принципа всей последовательности. «В поэзии один слог приравнивается к любому слогу той же самой последовательности; словесное ударение приравнивается к словесному ударению, а отсутствие ударения — к отсутствию ударения; просодическая долгота сопоставляется с долготой, а краткость — с краткостью, и т. д.».[212] Конечно, такое членение речи отличается от обычного синтаксиса, но все равно здесь подразумевается некоторая *конструктивная* архитектура — нет и речи о том, чтобы в игру просодии могло вступить что-то иное, кроме скандовки эквивалентностей. Якобсон довольствуется тем, что заменяет *амбивалентность* означающего *неоднозначностью* означаемого.

Именно неоднозначность характерна для поэзии и отличает ее от дискурсивной речи: «Неоднозначность — это внутренне присущее, неотчуждаемое свойство любого направленного на самого себя сообщения, короче — естественная и существенная особенность поэзии». Эмпсон: «Игра на неоднозначности коренится в самом существе поэзии». И снова Якобсон: «Главенствование поэтической функции над референтивной не уничтожает саму референцию [денотацию], но делает ее неоднозначной. Двойному смыслу

---

[212] Цитаты из статьи Р.Якобсона «Лингвистика и поэтика» приводятся по изданию: *Структурализм: «за» и «против»,* М., Прогресс, 1975, с. 204, 221, 228. — *Прим. перев.*

сообщения соответствует расщепленность адресанта и адресата и, кроме того, расщепленность референции…» Таким образом, в поэзии все категории дискурсивной коммуникации «начинают играть» (прелюбопытным образом, все кроме кода, о котором Якобсон не упоминает. А что же происходит с кодом? Он тоже становится неоднозначным? Но тогда не будет ли это концом языка как объекта лингвистики?). Неоднозначность как таковая не опасна. Она ничего не меняет в *принципе* идентичности и эквивалентности, в принципе смысла как ценности — просто она делает эти ценности немного зыбкими, а идентичности размытыми, она усложняет, но не отменяет правила референциальной игры. Так, неоднозначность адресанта и адресата, по Якобсону, означает всего лишь отрыв внутриязыкового отношения «я»/«ты» от отношения автор/читатель: соответствующие субъектные позиции не утрачиваются, а всего лишь как бы умножаются, субъекты становятся подвижными *в рамках своей субъектной позиции.* Так и сообщение становится подвижно-неоднозначным в рамках своего определения как сообщения: все категории (адресант, адресат, сообщение, референт) приходят в движение, начинают играть в рамках своих позиций, однако структурная сеть дискурса остается неизменной.

Итак, «игра на неоднозначности» мало что меняет в форме дискурса. Якобсон предлагает смелую формулу: «Поэтичность — это не просто дополнение речи риторическими украшениями, а общая переоценка речи и всех ее компонентов». Формула смелая и неоднозначная, так как компоненты речи (адресант/адресат, сообщение/код и т. д.) не перестают существовать в своей разделенности, а просто «переоцениваются». Общая экономика остается неизменной — это политическая экономия дискурса. Мысль Якобсона ни разу не доходит до *отмены* самих разделенных функций — субъекта коммуникации (а значит, и различия адресанта/адресата) и сообщения как такового (а значит, и структурной обособленности кода). Вся эта работа, которой и характеризуется радикальность поэтического акта, упрощена здесь до «неоднозначности», до определенной зыбкости лингвистических категорий. «Речь в речи», «сообщение, направленное само на себя» — всеми этими формулами описывается лишь *риторика неоднозначности.* Между тем неоднозначный дискурс, оглядывающийся сам на себя (косоглазие смысла), — это по-прежнему дискурс позитивности, *дискурс знака как ценности.*

В поэзии же, напротив, язык обращается на себя для самоупразднения. Он не «сосредоточен» на себе самом, он *рассредоточивается* по отношению к себе. Он разбивает весь процесс логического конструирования сообщений, полностью разрешает зеркальную структуру знака, делающую его знаком, то есть внутренне полным, самоотражающимся, сосредоточенным на себе самом и в этом смысле действительно неоднозначным. Поэзия — это утрата такой зеркальной замкнутости знака и сообщения.

Со времен романтизма теория художественной формы подчиняется одной и той же метафизике — буржуазной метафизике тотальности. Согласно ей, для художественного произведения характерно «свойство быть целым, принадлежать более крупному целому, которое вбирает в себя все и которое есть не что иное, как мир, где мы живем». Подобную космологию усвоил и Умберто Эко, интерпретируя ее в лингвистических терминах: у него тотализация смысла осуществляется через «цепную реакцию и бесконечное умножение означаемых» («Открытое произведение»). «На уровне материала возникает тождество означающего и означаемого — эстетический знак не исчерпывается одной лишь отсылкой к денотату, по в каждый момент эстетического наслаждения обогащается тем неповторимым способом, которым он *срастается* с дающим ему структуру материалом; сигнификация вновь и вновь обращается к знаку и при этом обогащается новыми отзвуками…» Получается двухфазная схема: первично-референциальная (денотативная) фаза и вторичная фаза «гармонической» референции, где действует «теоретически безграничная» (отсюда космическая терминология) цепная реакция.

Такая теория служит базовой идеологией всего говорившегося до сих пор о поэзии (в том числе и для психоанализа): неоднозначность, полисемия, поливалентность, смысловая полифония — во всех случаях речь идет об *излучении означаемого,* об одновременном

существовании разных значений.

Фонадь: «Линейный характер дискурса скрывает в себе богатую полифонию, гармоническое созвучие разных сообщений» *(Diogéne,* № 51, p. 104). Семантическая плотность речи, ее информационное богатство и т. д. — поэт «высвобождает» многообразные смысловые возможности (соответственно и читатель занят их дифференциальной герменевтикой: каждая новая интерпретация «обогащает» текст своими личностными обертонами). Вся эта мифология играет на представлении о некоем «стихийном», допонятийном первоначальном состоянии, о девственности смысла: «Поэт отбрасывает расхожее выражение того или иного понятия, которое представляет собой лишь скелет пережитых ранее актов опыта; он подходит вплотную к необузданно-девственной реальности»; «слово приходится каждый раз творить заново на основе какого-то интенсивного личного переживания, одевая плотью скелет вещи в себе и придавая ей конкретную реальность вещи для меня» (ibid., p. 97), — что-то не поймешь: то ли для обретения поэтической девственности понятие следует раздеть, то ли одеть! Во всяком случае задача состоит в открытии «тайных соответствий, существующих между вещами».

Изначально связанное с романтической теорией «гения», это представление парадоксально переосмысляется сегодня в терминах теории информации. Полифоническое «богатство» может быть понято как «прирост информации». Во-первых, на уровне означаемого: поэзия Петрарки образует огромный капитал информации о любви (Умберто Эко). Во-вторых, на уровне означающего: определенного рода нарушения порядка, разрывы и отрицания обычно-предсказуемого строя речи ведут к возрастанию информативности сообщения. В поэзии образуется «диалектическое напряжение» между элементами беспорядка и тем порядком, на фоне которого они выступают. Наиболее вероятное применение языковой системы не дало бы ничего, а неожиданность и относительная маловероятность поэзии дают максимум информативности. Опять-таки: поэзия дает вам еще больше.

Таким образом, в воображаемом семиологии романтическая полифония прекрасно уживается с квантовым анализом. «Структура поэзии может быть точнее всего описана и истолкована как ряд вероятностей». «Скопление фонем определенного класса, превышающее их среднюю частотность, или же контрастное сочетание двух противоположных классов играют в звуковой ткани стиха, строфы, целого стихотворения роль *«глубинного потока значения».*

«В языке форма явно имеет гранулярную структуру и поддается квантовому описанию» (Якобсон). С этим можно сблизить и высказывание Кристевой *(Séméiotiku,* статья «Поэзия и негативность», p. 246): «Слова — это не неделимые сущности, объединяемые своим смыслом, но сочетания атомов означающего (звуковых и скриптуральных), которые перелетают из слова в слово, создавая тем самым непредвиденные, бессознательные отношения между элементами дискурса; и такая взаимосоотнесенность элементов означающего образует *знаковую инфраструктуру языка».* Все эти формулы равно подразумевают представление о том, что в языке есть стадия «броуновского движения», своего рода эмульсионное состояние означающего, гомологичное молекулярному состоянию физической материи, — где смысловые «обертоны» выделяются так же, как при расщеплении или слиянии молекул образуются новые молекулярные отношения. Все это мыслится как «инфраструктура», «глубинный поток», то есть как логически более ранняя или структурно более простая стадия дискурса или же материи. Сциентистско-«материалистическое» воззрение на дискурс, непосредственно уподобляющее атом и молекулу второму членению языка, а молекулярное состояние — состоянию поэтическому, первичному, предшествующему дифференцированным смысловым образованиям. Впрочем, Кристева ничуть и не страшится своей метафоры: она пишет, что современная наука так же разлагает тела на простые элементы, как и лингвистика (поэтика) расчленяет значение на атомы означающего.

Здесь, наряду с метафизикой первого членения (метафизикой означаемых, связанной с

игрой значимых единиц), складывается своего рода *метафизика второго членения* — метафизика эффекта знаковой инфраструктуры, связанная с игрой смыслоразличительных единиц, минимальных элементов речи, которые опять-таки рассматриваются как позитивные валентности (в том смысле, в каком элементарной валентностью обладают атомы и молекулы), как материальность звука, организуемая в терминах рядов и вероятностей.

На самом же деле поэзия не основана ни на словесно-синтаксическом членении, ни на автономном членении фонематического уровня. *Второе членение вовсе не побивает в ней первого* .[213] В ней как раз и отменяется аналитическое различие двух членений, на котором зиждется дискурсивность речи, ее операциональная автономия как *средства выражения* (и как предмета лингвистики). Да и почему, собственно, фонематический уровень «материалистичнее», чем уровень лексического понятия или фразы? И фонема, и атом, если их рассматривать как мельчайшие субстанции, отсылают к идеализму. Созданием атомной физики наука лишь углубила позитивистский принцип рациональности. Она ни на шаг не приблизилась к иному способу мышления, предполагающему взаимоуничтожение самих позиций объекта и субъекта науки. Сегодня она, возможно, подходит к этой грани, а значит и к тотальному теоретическому кризису материализма, но все-таки не может переступить через себя: даже в самый разгар кризиса науки не существует «диалектического» перехода от нее к тому запредельному ей, от чего она безнадежно отторгнута, так как именно на нежелании это знать (не на диалектическом, а на психоаналитическом отрицании) она как раз и основана. Даже самому строгому материализму никогда не переступить через ценностный принцип рациональности.

* * *

Журнал «Тель кель» в своих научных публикациях заходит дальше в деконструкции знака — вплоть до полного «освобождения» означающего. Долой зависимость от означаемого и сообщения — никакой «полисемии», множественным оказывается само означающее. Вместо «неоднозначности» сообщения — интертекстуальность означающего, которое производится и выстраивается в ряд по своей чисто «материальной» логике. Бесконечный текст параграммы, означивание [signifiance] — таков уровень подлинной продуктивности языка, преодолевающей уровень смысловых ценностей и противоположной значению знака-продукта.

В статье «Поэзия и негативность» *(Séméiotiku,* p. 246 sq.) Юлия Кристева ближе всего подходит к пониманию формы поэзии, хотя слепая вера в «материалистическое производство» смысла все-таки заставляет ее переносить феномен поэтического в область семиотики и цензурировать его радикальную альтернативность.

Кристева утверждает *амбивалентность* (а не просто неоднозначность) поэтического означаемого: оно одновременно и конкретно и обобщенно, вбирает в себя и (логическое) утверждение и отрицание, высказывает и возможное и невозможное; оно не постулирует «конкретное versus общее», а взрывает саму эту разделенность понятия — бивалентная логика (0/1) отменяется логикой амбивалентной. Отсюда следует совершенно особенная негативность поэзии. Бивалентная логика, логика дискурса, строится на отрицании в рамках суждения, обосновывает собой понятие и его эквивалентность себе самому (означаемое является самим собой). Поэтическая же негативность — это радикальная негативность,

---

[213] Иллюзорна сама возможность разделить эти два членения или же вычесть одно из другого. Иллюзорна возможность, оставив в стороне «значимое» первое членение, выделить в языке какой-то эквивалент неязыковых знаковых систем (жестов, звуков, красок). Эта иллюзия ведет (см. Ж.-Ф.Лиотар, «Дискурс, фигура») к абсолютно привилегированному положению уровня визуальности и крика как спонтанного, всегда уже данного преодоления дискурсивности, сближающегося с фигуральностью. Эта иллюзия по-прежнему в плену у самого понятия двойного членения, с помощью которого лингвистический порядок ухитряется утвердить себя через истолкование того, что ему не поддастся.

обращенная на саму логику суждения. Здесь нечто и «является» и не является собой — в буквальном смысле утопия означаемого. Исчезает самоэквивалентность вещи (а также, разумеется, и субъекта). Следовательно, поэтическое означаемое представляет собой такое пространство, где «Не-бытие переплетается с Бытием, причем самым озадачивающим образом». Есть, однако, опасность — проявляющаяся у самой же Кристевой — принять это пространство за еще одну *топику,* а это «переплетение» — за еще одну диалектику. Опасность *заполнить* это пространство всевозможными фигурами подмены: «В пространство, обозначаемое этой двойной семантической структурой, вписываются метафора, метонимия и вообще все тропы». Опасность метафоры — то есть ее опять-таки позитивной экономики. В приведенном у Кристевой примере «сладострастная мебель» (Бодлер) поэтичность возникает не из добавочного эротического смысла, не из игры дополнительных фантазмов, но и не из какого-либо метафорического или метонимического «эффекта». Она возникает оттого, что в этом коротком замыкании двух слов мебель уже не является мебелью, а сладострастие сладострастием; мебель становится сладострастной, а сладострастие — «мобильным»; от разделенности двух ценностно-смысловых полей ничего не остается. Ни один из двух этих элементов сам по себе не поэтичен, и их синтез тоже; они становятся поэтичными, лишь исчезнув один в другом. Поэтическое наслаждение не имеет никакого отношения к сладострастию как таковому. В удовольствиях любви сладострастие — это *всего лишь сладострастие;* исчезая же в мебели, оно становится наслаждением. Так же и с мебелью, которая аннулируется сладострастием: здесь та же обратимость членов, в которой исчезает собственная позиция каждого из них. Именно в таком смысле и должна пониматься формула Рембо: «Это верно буквально и во всех смыслах».

Метафора — всего лишь *перенос из одного поля смысловой ценности в другое,* вплоть до «поглощения сообщением множества текстов (смыслов)» (Кристева). Поэзия же предполагает *обратимость одного поля в другое,* а следовательно и отмену соответствующих смысловых ценностей. В то время как при метафоре смысловые валентности смешиваются, взаимно имплицируются, интертекстуализируются в ходе «гармонической» игры («тайных созвучий языка»), в поэтическом наслаждении они аннулируются — радикальная амбивалентность есть не-валентность.

Таким образом, у Кристевой радикальная теория амбивалентности накладывается на теорию интертекстуальности и «множественности кодов». При этом поэзия отличается от дискурса лишь «бесконечностью своего кода»: это «множественный» дискурс, а собственно дискурс представляет собой просто предельный случай монологического, однокодового дискурса. Оба типа дискурса находят свое место в рамках *общей семиотики:* «Семиотическая практика речи [дискурс] есть лишь один из возможных видов знаковой деятельности» *(Sйmйiotikи,* p. 276). Семанализ должен учитывать их все без исключения, то есть принимать во внимание ни к чему не сводимую специфику поэзии, но и не сводить к ней логику знака. Он должен строиться как «нередуктивная типология множественных видов знаковой деятельности». Разные логики смысла неразделимо слиты: «Функционирование речи насыщено параграмматизмом, а функционирование поэтического языка ограничено законами речи» (ibid., p. 275).

Это так же двусмысленно, как и у Старобинского, когда он пишет о Соссюре, — поэтический и дискурсивный режим взаимно терпимы друг к другу во имя универсальных правил языка (в данном случае — во имя «подлинно материалистической» науки, именуемой семиотика). Фактически же это позиция репрессивно-редукционистская. Ведь между поэтическим и дискурсивным режимами — не просто отличие двух разных артикуляций смысла, но радикальный антагонизм. Поэзия — не «знаковая инфраструктура» (по отношению к которой дискурс, должно быть, является «суперструктурой»?). А дискурс, логос — не просто частный случай из бесконечного множества кодов: это сам *Код,* замыкающий и ликвидирующий бесконечность, поэзию, пара— и анаграмматичность. И обратно, если его разрушить и разбить, то речь вновь получает возможность быть «бесконечной». Неудачен сам термин «бесконечность кодов»: именно он позволяет

сваливать в одну кучу и ставить в один ряд единое и бесконечное в «математике» текста. В терминах радикальной несовместимости и антагонизма следовало бы сказать: именно при разрушении этого дискурса язык вновь обретает возможность *амбивалентности* — это и есть *революция* поэтического языка по отношению к дискурсу, и каждый из них существует только ценой гибели другого.

Деятельность семиотики — это лишь более тонкая попытка нейтрализовать радикальность поэзии и сохранить гегемонию лингвистики (перекрещенной в «семиотику»), уже не просто аннексируя поэзию в ее сферу, а прикрываясь идеологией «множественности».

* * *

На этом субверсия лингвистики поэзией не заканчивается — она требует поставить вопрос и о том, действительны ли правила языка даже в той речевой области, на которую непосредственно распространяются, то есть в господствующей сфере коммуникации (сходным образом неудача попыток политической экономии описать общества прошлого рикошетом ведет к вопросу о том, имеют ли ее принципы какую-либо ценность даже и для нашего общества). И в самом деле, непосредственная практика речи кое в чем противится рациональным абстракциям лингвистики. Об этом хорошо пишет О.Маннони («Эллипсис и черта» — *Clefs pour l'imaginaire,* p. 35): «Лингвистика родилась из черты, проведенной ею между означающим и означаемым, и, быть может, она рискует погибнуть от их воссоединения — которое как раз и возвращает нас *к обыденно-житейским разговорам».* Именно эта соссюровская черта сделала возможным полный пересмотр всей теории языка. Точно так же по-своему «объективный» и революционный марксистский анализ общества был основан на противопоставлении понятий материального базиса и «надстройки» (инфраструктуры и суперструктуры). В основе науки — раздел. Точно так же и из различия теории и практики родилась «наука» и рационализация практики — организация. Каждая наука, каждая рациональность живет столько, сколько длится этот раздел. Диалектика лишь формально упорядочивает его, но никогда не может разрешить. Диалектизировать инфра- и суперструктуру, теорию и практику, или же означающее и означаемое, язык и речь — все это тщетные попытки тотализации; наука живет их разделенностью и умирает вместе с нею.

Поэтому обыденная, не-научная практика — как языковая, так и социальная — является в известном смысле революционной, *ибо она не делает такого рода разграничений.* Сходным образом она *никогда не делала разграничения между душой и телом,* тогда как каждая господствующая философия и религия только им и жила; сходным образом непосредственно-«стихийная» социальная практика, осуществляемая нами и всеми вокруг нас, не знает разграничения теории и практики, инфра— и суперструктуры — она сама собой, даже не задумываясь об этом, идет наперекор и заходит по ту сторону любой рациональности, буржуазной или марксистской. Теория, «верная» марксистская теория, никогда не анализирует эту *реальную* социальную практику, она занята анализом объекта, который сама же себе и создала путем разъединения этой практики на инфра- и суперструктуру, или анализом социального пространства, которое сама же себе создала путем разъединения теории и практики. Ей никогда не вернуться к этой практике, потому что она только и живет благодаря ее вивисекции; к счастью, сама эта практика начинает ее нагонять и обгонять. Только ведь это означает конец диалектического и исторического материализма.

Так же и непосредственно-повседневная языковая практика, практика речи и «говорящего субъекта», не обращает внимания на разграничение знака и мира, означающего и означаемого, на произвольность знака и т. д. Это говорится и признается у Бенвениста — но лишь для сведения, так как данную стадию наука именно преодолевает и оставляет далеко позади: ей интересен только лингвистический субъект, субъект языка-кода, а заодно и субъект знания, — то есть сам Бенвенист. Однако кое в чем оказывается прав именно тот, кто говорит без всякого разграничения знака и мира, воспринимая их сугубо «суеверно»; о

самом главном он — а вместе с ним и каждый из нас, и даже сам Бенвенист — знает больше, чем Бенвенист-лингвист. Ведь методологии раздела на означающее и означаемое цена не больше, чем методологии раздела на душу и тело. И тут и там — одно и то же воображаемое. В первом случае реальную суть дела объяснил нам психоанализ,[214] во втором ее объясняет нам поэзия. Да, собственно, для этого никогда и не требовалось ни психоанализа, ни поэзии: во все это никто никогда и не верил — одни лишь сами ученые да лингвисты; так же как никто никогда не верил в конечный экономический детерминизм — одни лишь сциентисты от экономики да их критики-марксисты.

Выражаясь в виртуальном, но также и в буквальном смысле, *лингвистический субъект никогда не существовал,* мы даже и сами таковыми не являемся, когда мы говорим, а не только размышляем об этом самом лингвистическом коде. Точно так же никогда не существовал и *экономический субъект,* homo œconomicus: просто эта фикция вписывалась в определенный код. Точно так же никогда не существовал и *субъект сознания,* а равно и *субъект бессознательного.* В простейшей практике всегда было нечто такое, что проходит сквозь все эти *рациональные* симулятивные модели; в ней всегда была радикальность, какой нет ни в одном из этих кодов, ни в одной из этих «объективных» рационализации, которыми по сути обосновывался один обобщенный субъект — *субъект знания,* а его форма уже сегодня, уже сейчас ломается нераздельной речью.[215] В сущности, любой из нас понимает куда больше Декарта, Соссюра, Маркса и Фрейда.

WITZ, ИЛИ ФАНТАЗМ ЭКОНОМИКИ У ФРЕЙДА

Есть ли сходство между областями поэзии и психоанализа? Поэтическая форма (рассеяние, обратимость, жесткая ограниченность материала) явным образом непримирима с лингвистической (эквивалентность означающего/означаемого, линейность означающего, бесконечность материала), но, по-видимому, отчасти совпадает с психоаналитической (первичные процессы: сдвиг, сгущение и т. д.). В сновидении, оплошном действии, симптоме, остроте — всюду, где работает бессознательное, можно вслед за Фрейдом выявить деформацию отношения означающего/означаемого, линейности означающего и дискретности знака, деформацию дискурса под влиянием первичного процесса, речевой эксцесс и трансгрессию, где разыгрывается фантазм и запечатлевается наслаждение. А как обстоит дело с желанием и бессознательным в поэтике, и до какой степени она может быть объяснена через либидинальную экономику?

Области поэзии и психоанализа не совпадают. *Символический режим — не тот*

---

[214] Но только сказанное относится и к самому психоанализу тоже. Он и сам живет разделенностью первичных и вторичных процессов и погибнет с окончанием этой разделенности. Действительно, исследуя все поле человеческого поведения исходя из этого раздела (из бессознательного), психоанализ является «научным» и «революционным». Но однажды может выясниться, что реальная, целостная и непосредственная практика не подчиняется этому постулату, этой аналитической симулятивной модели, что символическая практика изначально осуществляется по ту сторону разграничения первичных/вторичных процессов. И тогда настанет конец бессознательному и субъекту бессознательного, психоанализу и субъекту (психоаналитического) знания; исчезнет само аналитическое поле, которым также устанавливается разделенность, — исчезнет, уступив место полю символическому. По многим признакам видно, что это уже происходит.

[215] Такая речь не имеет ничего общего с лингвистическим пониманием термина «речь», входящего в оппозицию «язык/речь» и подчиненного языку. Нераздельная (символическая) речь сама отрицает разграничение языка/речи, подобно тому как социальная практика отрицает разграничение теории/практики. Одна только «лингвистическая» речь говорит лишь то, что говорит, — но такая речь никогда и не существовала, разве что в диалоге мертвых. Речь конкретно-актуальная говорит то, что говорит, *а заодно и все остальное.* Она не соблюдает правило дискретности знака, разделения инстанций, она говорит одновременно на всех уровнях, вернее она вообще отменяет уровень языка-кода, а тем самым и самое лингвистику. Лингвистика же, напротив, пытается утвердить такую речь, которая была бы лишь исполнением языка-кода, то есть дискурсом власти.

режим, в котором работает бессознательное. Поэтому анализировать поэзию по Фрейду значит анализировать сам психоанализ исходя из символического, — здесь опять-таки происходит встречный анализ, благодаря своей обратимости единственно позволяющий избегнуть теоретизирования как чисто властной операции.

Путеводной нитью может здесь служить фрейдовский анализ остроумия, так как Фрейд нигде больше не проводит *теоретического* различия между собственно симптоматической областью и сферой «художественного творчества» (понятие «сублимации», как известно, страдает нестрогостью и наследственным идеализмом). А это уже важно: если стихи — не то же самое, что оплошное действие или даже острота, значит, для их объяснения в теории бессознательного чего-то недостает.

В противоположность Соссюру, который не задавался вопросом о поэтическом удовольствии, да и вообще о какой-либо причинной или целевой обусловленности описываемых им явлений, Фрейд занят *функциональным* анализом, создает теорию *наслаждения.* Работа над означающим все время соотносится в ней с исполнением желания. И эта теория наслаждения носит *экономический* характер. Острота (Witz) идет к цели высказывания быстрее, укороченным, спрямленным путем, и в ней высказываются такие вещи, «высвобождаются» такие значения, которые иначе могли бы быть высказаны только ценой значительных сознательно-интеллектуальных усилий; это сокращение психического расстояния и является источником наслаждения. Иными словами, снимая и обходя цензуру, острота «высвобождает» энергии, связанные в сверх-Я и в процессе вытеснения. «Высвобождение» аффектов, дезинвестиция бессознательных или предсознательных представлений, дезинвестиция самой психической инстанции вытеснения — во всех этих формулах наслаждение возникает из некоторого остатка, прибытка, от некоторого количества дифференциальной энергии, поступающей в наше распоряжение благодаря действию остроты.

В этом смысле основополагающими характеристиками остроумия оказываются сжатость, повторное использование в разных модальностях одного и того же материала: это опять-таки экономия усилий — одним и тем же означающим создается многоуровневое значение, из минимума означающего извлекается максимум значений (порой противоречащих друг другу). Незачем объяснять, какие аналогии все это представляет с поэтическим режимом речи: повторное использование того же материала вызывает в памяти соссюровские законы анаграммы и парности, закономерное ограничение материала и тот «максимум энергии знаков», о котором писал Ницше. Фрейд тоже говорит о поэте, что «полифоническая оркестровка позволяет ему производить сообщения на трех уровнях — ясного сознания, подсознательного и бессознательного». Во всех этих случаях «экономится» энергия по сравнению с обычной системой распределения инвестиций. В силовом многоугольнике, каким является психический аппарат, наслаждение от остроты представляет собой результирующую, возникающую вследствие некоторого спрямления, точнее поперечного хода, который по диагонали пересекает разные слои психического аппарата и достигает цели с меньшими затратами, достигая без усилий даже и вовсе непредвиденных целей и оставляя в итоге некую энергетическую прибыль, «премию» наслаждения, «прибавочное удовольствие».

От этого энергетического расчета исходит какой-то аромат капитала, экономики накопления (сам Фрейд постоянно пользуется этим понятием), где наслаждение возникает только в результате вычитания, по недостатку, от некоторой остаточной инвестиции или *излишка, но ни в коем случае не от избытка* [excis] — что значило бы вообще ни от чего, от обратного процесса траты, отмены энергий и целевых установок. В первую очередь речь идет не о «работе» и даже не об «означающем», так как у Фрейда этот уровень никогда не первичен. Его либидинальная экономика основана на существовании бессознательных *содержаний* (аффектов и представлений), их вытеснении и обратном про-изводстве, на расчете инвестиций, регулирующем это производство в целях равновесия (разрешения напряжений), на связывании/развязывании энергий. Наслаждение у Фрейда образуется и

характеризуется в терминах сил и количества энергии. При остроте и сновидении наслаждение никогда не структурируется игрой означающих как таковой: она лишь прокладывает дорогу для фантазматических или вытесненных содержаний. Это «средство сообщения», которое само по себе никогда не является «сообщением», так как говорить его голосом может только некоторое желание (разумеется, в строго топической и экономической теории), некоторое говорящее «оно». Игра означающего всегда лишь проступает сквозь желание. Здесь-то, вокруг «способа производства» бессознательного (и способа его представления) и сосредоточена вся проблематика либидинальной экономики и ее критики с точки зрения *наслаждения, не имеющего ничего общего с экономикой.*

В «Психопатологии обыденной жизни» Фрейд пишет об оплошном действии: «Желание читателя искажает текст, внося в него предмет своих интересов и забот… При этом достаточно, чтобы между словом текста и подставленным вместо него словом имелось сходство, которое читатель мог бы преобразовать в желательном для него направлении». То есть имеется в виду скрытое, вытесненное содержание, которое ждет случая выйти наружу и «пользуется» любыми извивами, зазорами, слабыми местами в логическом изложении, чтобы прорваться сквозь него. На уровне дискурса это то же самое, что происходит на уровне тела в процессе примыкания: желание «пользуется» удовлетворением физиологической потребности для либидинального инвестирования той или иной зоны тела, отклоняет простую функцию (органическую логику) к исполнению желания. Да, но все дело в том, что как раз внутреннее членение желания так и осталось неразъясненным. Две части процесса — определенное исполнение функции и неопределенное (по объекту) исполнение влечения — всего лишь постулированы, и понятие примыкания служит просто мостиком, не образующим никакого сочленения. Либидинальная экономика осуществляет здесь такое же «склеивание», как и обычная экономика, работая с понятием потребности: между субъектом и объектом помещается «потребность», а между потребностью и желанием — «примыкание» (то же и в лингвистической экономике: между означающим и означаемым или же между знаком и миром то ли наличествует, то ли отсутствует «мотивация»). Все эти операции склеивания обладают скромным обаянием научной неразрешимости: сочленение невозможно потому, что составные члены взяты неверно, что само их положение неустойчиво. Автономизация желания по отношению к потребности, означающего по отношению к означаемому, субъекта по отношению к объекту, может быть, до какой-то степени и является простым научным эффектом. Но вытекающим отсюда экономикам приходится несладко: они не могут отказаться от регулярных оппозиций, которыми они живут, — желание/потребность, бессознательное/сознательное, первичные/вторичные процессы… В конце концов ведь и сам принцип удовольствия есть не что иное, как принцип реальности психоанализа!

Тем не менее психоанализ, несомненно, сумел сместить отношение означающего/означаемого, причем в направлении близком к поэзии. Означающее, вместо того чтобы манифестировать означаемое в его присутствии, оказывается с ним в обратном отношении — означает его в его отсутствии, в его вытесненности, в модусе негативности, который никогда не появляется в лингвистической экономике. Означающее находится в необходимом (а не произвольном) отношении с означаемым, но это отношение присутствия с отсутствием. Оно обозначает утраченный объект и замещает собой эту утрату. Леклер пишет *(Psychanalyser,* p. 65): «Понятие репрезентации в психоанализе, по-видимому, располагается не между объективной реальностью и ее значимым изображением, а скорее между галлюцинаторной реальностью, мнезическим образом утраченного удовлетворяющего объекта — и объектом-заместителем, каковой может быть либо объектом-формулой (как формула, образующая фантазм), либо инструментальным приспособлением, как, например, фетиш». Лингвистическая эквивалентность утрачена, поскольку означающее замещает собой нечто такое, чего больше нет или даже никогда и не было. Поэтому оно и само никогда не бывает собой: объект-фетиш, в своей шаткой идентичности, всего лишь метафорически выражает нечто все время не признаваемое — отсутствие фаллоса у матери, различие полов:

Разное понимание сигнификации в психоанализе и лингвистике хорошо сформулировано у О. Маннони *(Clefs pour l'imaginaire,* глава «Эллипсис и черта», р. 46): «Вводя означающее, мы опрокидываем смысл. И не потому, что означающее несет с собой целый набор означаемых, какие могла бы зафиксировать традиционная семантика. Дело в том, что мы истолковываем эллипсис Соссюра так, *будто в нем остается пустым место означаемого, —* место, которое может заполняться только в различных дискурсах, общую часть которых образует одинаковое означающее… Мы тоже отрываем означающее от груза означаемого, но не затем, чтобы вернуть его под власть законов, раскрываемых лингвистикой в любом явном дискурсе, а затем, чтобы можно было говорить о его покорности закону *первичного процесса,* позволяющего ему пусть на один шажок, но вырваться из рамок видимого дискурса, который всегда, даже эксплуатируя двусмысленность, стремится к однозначности». Примечательная формулировка; но что же это за «незаполненное» означаемое, заполняемое затем разными дискурсами, что же это за «освобожденное» означающее, возвращаемое под юрисдикцию какого-то иного порядка? Можно ли столь вольно «играть» лингвистическими категориями означающего и означаемого, не взрывая тем самым черту, которая их разделяет?

Эта черта — важнейший стратегический элемент: именно на ней зиждется знак со своим принципом непротиворечивости и своими ценностными образующими. Это внутренне связная структура, и в нее нельзя вводить все что угодно (амбивалентность, противоречивость, первичные процессы). Бенвенист ясно расставляет все точки в своей критике «Gegensinn der Urworte» («О противоположных значениях праслов»): «Заведомо маловероятно… чтобы в этих языках, какими бы архаическими они ни считались, обнаружились нарушения «закона противоречия»… Если предположить, что существует язык, в котором «большой» и «маленький» выражаются одинаково, то в этом языке различие между «большое» и «маленькое» просто отсутствует и категории величины не существует… противоречив сам замысел, по которому он одновременно приписывает языку осмысление двух понятий как противоположных и выражение этих понятий как тождественных» *(Problèmes de linguistique générale, t..* I, p. 82).[216] И это верно: амбивалентность никогда не входит в порядок лингвистической сигнификации. «Отличительное свойство языка в том и состоит, чтобы выражать только то, что возможно выразить», и абсурдно воображать смысл, который не опирался бы на некоторое разграничение, или же, наоборот, означающее, которое означало бы все на свете: «Вообразить существование такой стадии в развитии языка… когда какой-либо предмет *обозначался бы* как таковой и в то же время как любой другой и когда *выражаемое* отношение было бы отношением постоянного противоречия, отношением непринадлежности к системе отношений, когда все было бы самим собой и одновременно чем-то совершенно иным, следовательно ни самим собой ни другим, — значит вообразить чистейшую химеру». Бенвенист знает, о чем говорит, потому что вся лингвистическая рационализация именно затем и служит, чтобы не допускать подобных вещей. Лингвистической науке не грозит амбивалентность вытесненного, так как эта наука сама целиком принадлежит вытесняющей инстанции. И в пределах своего порядка она права: ничто не бывает частью языкового кода, не подчиняясь принципу непротиворечивости, тождества и эквивалентности.

Наша задача тут не спасать лингвистику, а понять, что Бенвенист ясно видит, какой выбор приходится делать (впрочем, он видит его так ясно лишь потому, что дело идет о защите его области от чужих набегов; он допускает, что где-то вне ее существует и «область символики», но «это уже не язык, а речь» — у каждого свои владения, и языковой код под надежной охраной!): *недостаточно «истолковать» соссюровский эллипсис и черту, чтобы переключить знак в первичный процесс,* ввести его в сферу анализа. Необходимо сломать

---

216 Нижеследующие цитаты приводятся по изданию: Э.Бенвенист, *Общая лингвистика,* М., Прогресс, 1974, с. 122–123. — *Прим. перев.*

всю конструкцию знака, разрушить все его уравнение в целом, а не просто умножить в нем число неизвестных. Иначе придется предположить, что психоанализ все же в чем-то уживается с известным режимом сигнификации и репрезентации, смысловой ценности и выражения; действительно, именно это и «означает» у Маннони его «пустое» означаемое — место означаемого остается отмеченным, это место подвижных содержаний бессознательного.

Итак, хотя психоаналитическое означающее и выводит нас за пределы логической эквивалентности, но мы еще не вышли за пределы ценности, не преодолели ее. В самом деле, репрезентируемое его «шажком» по-прежнему обозначается им именно как *смысловая ценность* in absentia,[217] вытесненная. Просто эта ценность уже не проходит логически сквозь означающее, а фантазматически преследует его. Разделяющая их черта изменила свое направление, но тем не менее осталась: с одной стороны по-прежнему потенциальное означаемое (какое-то неразрешенное, вытесненное ценностное содержание), а с другой — означающее, также возведенное в ранг инстанции благодаря вытеснению.

В общем, нет больше эквивалентности, но нет и амбивалентности, то есть растворения знаковой ценности. В этом отличие психоанализа от поэзии, где эта утрата ценности носит радикальный характер. В ней больше нет даже и отсутствующей ценности, которой питалось бы остаточное означающее в форме симптома, фантазма или фетиша. Объект-фетиш *не поэтичен,* именно потому что он непрозрачен, более любого другого ценностно насыщен, потому что означающее в нем не распадается, а, напротив, застывает, кристаллизуется ценностью, навеки погребенной и вечно галлюцинируемой как утраченная реальность. Нет больше никакой возможности разблокировать эту систему, навек *застывшую в обсессии смысла,* в перверсивном исполнении желания, наполняющем смыслом пустую форму объекта. В поэтической (символической) области означающее совершенно *распадается* — тогда как в области психоаналитической оно лишь *приходит в движение* под действием первичных процессов, деформируется в зависимости от складок вытесненных ценностей; но, деформируясь, вставая дыбом или же соединяясь с реальностью точечными «простежками», оно все равно остается поверхностью, зависимой от бурной реальности бессознательного, тогда как в поэзии оно рассеивается и излучается в анаграмматическом процессе, не повинуясь больше ни закону, который его вздымает, ни вытесненному, которое его связывает; ему ничего больше не надо обозначать, даже амбивалентность вытесненного означаемого. Это сплошное рассеяние, отрешение от ценности — что переживается без малейшей тревоги, в полном наслаждении. Эффект озарения, который производят поэтическое произведение или символический акт, заключен именно в этой точке не-вытесненности, не-остаточности, не-возвратности, где снимаются вытеснение смысла и его непрестанное повторение в фантазме или фетише, непрестанное повторение запрета и ценности; в точке, где идет ничем не стесненная игра смерти и растворения смысла.

«Улавливать в написанном симптом умалчиваемого» (Ницше, «По ту сторону добра и зла»). Задача в высшей степени психоаналитическая: все «говорящее» что-либо (и особенно научный дискурс во всей своей «прозрачности») имеет своей функцией *умолчание.* И умалчиваемое преследует его наваждением, легким, но необратимым подрывом его дискурса. Здесь и работает психоанализ — в этом немеете относительно всякого логического дискурса.

Поэзия же ни о чем не умалчивает, и у нее не бывает никакого наваждения. Ведь вытеснению и умалчиванию всегда подвергается смерть. Здесь же она актуализирована в жертвенном разрушении смысла. Небытие, отсутствие открыто высказывается и разрешается: смерть наконец-то стала явной, *символизированной,* тогда как во всех остальных дискурсивных формациях она лишь *симптоматична.* Разумеется, это означает поражение в правах любой лингвистики, которая живет благодаря черте эквивалентности

---

[217] Отсутствующая *(лат.). — Прим. перев.*

между сказанным и подразумеваемым, а также и конец психоанализа, который тоже живет благодаря черте вытеснения между сказанным и умалчиваемым, вытесняемым, отрицаемым, бесконечно повторяемым в фантазмах и упорно отрицаемым — смертью. Когда в какой-то социальной или языковой формации смерть начинает говорить, высказываться и обмениваться в рамках некоторого символического механизма, то психоанализу здесь уже нечего сказать. Когда Рембо пишет («Лето в аду»): «Это верно буквально и во всех остальных смыслах», — то это значит также, что нет никакого *скрытого,* латентного смысла, ничего вытесненного, никакой задней мысли, никакой пищи для психоанализа. Такой ценой и становятся возможны «все остальные смыслы».

«Лингвистика родилась из черты, проведенной ею между означающим и означаемым, и, быть может, она рискует погибнуть от их воссоединения» (О.Маннони). Так же и психоанализ родился из черты, проведенной им, следуя закону кастрации и вытеснения, между сказанным и умалчиваемым (или «между галлюцинаторной реальностью и объектом-заместителем» — Leclaire, *Psychanalyser,* p. 65), и от их воссоединения он также рискует погибнуть.

Отсутствие остатка значит не только то, что нет больше означающего и означаемого, означаемого *за* означающим, что они не стоят больше по ту и другую сторону разделяющей их структурной черты, — это значит также, что больше нет и вытесненной инстанции *под* инстанцией вытесняющей (как в психоаналитической интерпретации), нет больше скрытого и явного, первичных процессов, играющих в прятки со вторичными. Нет никакого означаемого, производимого стихотворением, нет ни «мышления грез», скрывающегося за поэтическим текстом, ни знаковой формулы (Леклер), ни какого-либо либидо и энергетического потенциала, которые бы тем или иным способом пробирались сквозь первичные процессы, продолжая свидетельствовать о действии *производительной* экономики бессознательного. *Ни либидинальной экономики, ни политической экономии* — ни, разумеется, экономики лингвистической, то есть политической экономии языка. Ибо экономика везде и всюду *основана на остатке* (остаток единственно и делает возможным производство и воспроизводство)[218] — будь то недоделенное в символическом обмене, вовлекаемое в рыночный обмен и в эквивалентный оборот товаров, или же недовыработанное в анаграмматической циркуляции стихов, вовлекаемое в оборот сигнификации, или же просто фантазм, то есть недоразрешенное в амбивалентном обмене и смерти и потому разрешающееся в виде осадка индивидуально-бессознательной *смысловой ценности,* запаса вытесненных сцен или представлений, который производится и воспроизводится в ритме навязчивого повторения.

Товарная стоимость, семиотический смысл, вытесненная/бессознательная ценность — все это возникает из остатков, из нерастворимого осадка символических операций, и вот эти-то осадки, накапливаясь, и питают собой различные виды экономики, управляющие нашей жизнью. Преодолеть экономику (а если лозунг изменения жизни и имеет какой-то смысл, то именно такой) — значит уничтожить во всех областях эти остатки; пример тому и являет нам поэзия, оперирующая без эквивалентности, без накопления и без остатка.

Возвращаясь к остроте, нельзя ли предположить, что доставляемое ею наслаждение — это ни эффект «сбережения», выигрыша в психическом потенциале благодаря «сокращению психической дистанции», ни вторжение первичного процесса, *подсмыслового* смысла, в порядок дискурса, ни та более глубинная реальность, что обусловлена предполагаемой двойственностью психических инстанций, — как цель проявления «иной сцены» через искажение сцены данной, как цель возникновения психической ценности вытесненного в самой разделенности инстанций (топическая гипотеза), или как побочный эффект связывания/развязывания энергий, откуда в определенный момент происходит

---

218 Ср.: Charles Malamoud, «Sur la notion du reste dans le brahmanisme», *Wiener Zeitschrift fьr die Kunde Sьdasiens,* vol. XVI, 1972.

либидинальная прибыль-наслаждение (экономическая гипотеза)?

Нельзя ли предположить, что, наоборот, наслаждение возникает из отмены разделенности психики на эти отдельные поля, что оно возникает из чего-то предшествующего разграничению инстанций, а следовательно и дифференциальной игре инвестиций, то есть предшествующего психоанализу и его логическому строю?

Не есть ли это эффект взрыва, короткого замыкания (Kurzschluss), столкновения отделенных друг от друга полей (фонем, слов, ролей, институтов), которые до тех пор имели смысл *только в силу своей отдельности* и которые *утрачивают* свой смысл в этом резком сближении и взаимообмене? Не в том ли и заключается Witz, эффект наслаждения, в котором пропадает также и отдельный субъект, и не только на рефлексивной дистанции сознания, но и по отношению к инстанции бессознательного? Отмена в этот миг сверх-Я, отмена усилий, которыми приходится поддерживать дисциплину принципа реальности и рациональности смысла, означает не просто отмену вытесняющей инстанции в пользу инстанции вытесненной, но одновременное упразднение их обеих. Это и есть поэтическое начало остроумия и комизма, идущее дальше навязчивого воскресения фантазма и исполнения желания.

Фрейд цитирует Канта: «Das Komische ist eine in nichts zergangene Erwartung» («Комическое — это ожидание, разрешающееся, растворяющееся в ничто»). Иначе говоря, *где было нечто, не стало ничего —* даже и бессознательного. Где была некая целесообразность (пусть и бессознательная), некая ценность (пусть и вытесненная), там больше нет ничего. *Наслаждение — это кровоистечение ценности,* распад кода, репрессивного логоса. В комическом оказывается снят моральный императив институциональных кодов (ситуаций, ролей, социальных персонажей) — в остроте оказывается уничтожен даже моральный императив самотождественности слов и субъекта. И все это — ни для чего. Не для того, чтобы «выразить» что-то «бессознательное». Лихтенберговское определение ножа (неножа),[219] острота в высшей степени поэтичная, показывает этот взрыв смысла, в котором не остается никакой задней мысли. Нож существует постольку, поскольку существуют отдельно и могут быть отдельно названы лезвие и рукоятка. Если снять разделение между ними (а соединить лезвие с рукояткой можно лишь при их исчезновении, что и осуществляется в остроте Лихтенберга), то не остается больше ничего — одно наслаждение. Как сказал бы Кант, «ожидание» ножа, ожидание практическое, а равно и фантазматическое (известно ведь, что может «означать» нож), разрешается в ничто. И это не первичный процесс сдвига или сгущения, из-за лезвия или рукоятки ничто не возникает, за этим «ничто» ничего и не скрывается. Конец разделенности, конец кастрации, конец вытеснения, конец бессознательного. Полное разрешение, полное наслаждение.

Пример из Лихтенберга — не просто частный случай. Если внимательнее приглядеться, то все приводимые Фрейдом примеры логического абсурда (а это предельный случай остроумия, в котором наслаждение бывает особенно сильным) — с дырявым котлом, пирожным, семгой под майонезом, кошачьей шкурой с дырками точно на месте глаз, удобной возможностью для ребенка сразу при рождении найти себе мать, готовую о нем заботиться, — все они могут быть проанализированы одним и тем же образом, как удвоение некоторой идентичности или рациональности, которая обращается сама на себя и в итоге распадается и уничтожается, как разрешение означающего в себе самом, без малейшего следа смысла.

«Eifersucht ist eine Leidenschaft, die mit Eifer sucht, was Leiden schafft» (непереводимая игра слов: «Ревность — это страсть, которая ревностно выискивает то, что причиняет страдание»). Что это: повторное использование того же материала, то есть удовольствие от.

---

[219] Имеется в виду формула «Нож без клинка с отсутствующей рукояткой». Эту и нижеследующие цитаты из книги З.Фрейда «Остроумие и его отношение к бессознательному» см. в книге: З.Фрейд, *Художник и фантазирование,* М., Республика, 1995, с. 30, 32, 36, 44, 45, 72, 73, 77. — *Прим. перев.*

вычета энергии? Но ведь Фрейд сам признает, что повторно использовать один и тот же материал — это как раз самое трудное, проще всего было бы высказать две разных мысли с помощью разных означающих. Разница в том, что эти две мысли высказаны *одновременно.* Но тогда главное — это и есть отмена времени, нужного для развертывания означающего, отмена его последовательного характера; удовольствие возникает не от сложения означаемых под одним и тем же означающим (экономическая интерпретация), а от упразднения логического времени акта высказывания, равнозначного упразднению самого означающего (антиэкономическая интерпретация). Помимо прочего, острота «Eifersucht ist…» образует и своего рода парность по Соссюру: на уровне фразы и ее «анти-фразы» она осуществляет то же самое, что Соссюр описывал для гласных и противогласных звуков в стихе. Правило действует здесь на уровне целой синтагмы, тогда как у Соссюра — лишь для незначимых элементов (фонем и дифонов), но это одно и то же правило обращения означающего на себя, откуда и возникает искра удовольствия (острота или стихотворение). Не имеет значения «богатство» одного или множественных смыслов. Напротив — как раз означаемое нередко и делает сравнительно бедным удовольствие от остроты; означающие, стремясь сохранить смысл, ставят предел игре. Зато в ничтожно краткий отрезок времени, когда означающее обращается само на себя, в это время его упразднения, имеется бесконечно много смыслов, возможны бесконечные подстановки, головокружительная, сверхбыстрая трата, мгновенное короткое замыкание всех сообщений, но ни в коем случае не означаемых. Смыслу не за что зацепиться, он остается в состоянии циркуляции, центробежного движения, «революции», словно материальные блага при символическом обмене: непрестанно даримые и отдаваемые, они никогда не попадают под власть ценности.

* * *

Фрейд все время говорит о «технике» остроумия, которую он следующим образом отграничивает от фундаментального процесса: «Техника остроты состоит *в двояком употреблении* одного и того же слова… первый раз в целом, а затем — разделенным на слоги, как в шараде»; но все это именно лишь «техника». Так и с повторным использованием того же материала — все технические приемы здесь резюмируются одной-единственной категорией сгущения: «Сгущение является более общей категорией. Уплотняющая или, точнее говоря, *сберегающая* тенденция правит всеми этими техническими приемами. Как будто все дело, пользуясь словами принца Гамлета, в экономии…» Фрейд не замечает, что «технические приемы» остроумия *сами по себе* являются источниками удовольствия. Он даже сам это утверждает (Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient, coll. Idées, p. 180), но сразу же добавляет (p. 196): «Теперь мы замечаем, что назвали… техническими приемами остроумия то, что скорее является источниками, из которых остроумие черпает удовольствие… Свойственная остроумию и присущая одному ему техника состоит в его методе охранять применение этого доставляющего удовольствие средства от возражений критики, которая уничтожила бы удовольствие… С самого начала его функция состоит в упразднении внутренних торможений и в расширении ставших из-за них недоступными источников удовольствия». Итак, возникающее, казалось бы, вследствие самой операции остроумия все время возводится Фрейдом к некоему «первичному» источнику, по отношению к которому остроумие является не более чем техническим средством.

Та же схема — и для удовольствия от узнавания и припоминания *(Ibid.,* p. 183): «Это повторное открытие известного забавляет, и мы опять-таки без труда способны распознать в таком удовольствии удовольствие от сбережения, отнести его на счет экономии психических издержек… познание само по себе, то есть благодаря облегчению психических издержек, наполняет радостью… рифма, аллитерация и другие формы повторения сходных созвучий в поэзии используют тот же источник удовольствия — повторное открытие известного». Здесь опять-таки эти приемы, «обнаруживающие весьма значительное сходство с «неоднократным употреблением» в остроумии», не имеют смысла сами по себе: они подчинены повторному

появлению определенного содержания памяти (сознательной или бессознательной — это может быть первичный, детский фантазм и т. д.), для которого они служат всего лишь *средством выражения* .[220]

Любая интерпретация остроумия, как и поэзии, в терминах «высвобождения» фантазмов или же психической энергии является ложной. Когда вторгшееся означаемое начинает циркулировать во всех направлениях (одновременное присутствие означаемых, происходящих из разных слоев психики, «поперечное» положение означающего под действием первичных процессов), то мы не смеемся и не наслаждаемся — это тревога, галлюцинация и безумие. Неоднозначность и полисемия вызывают тревогу, потому что в

---

[220] Именно в этой редукции, в этом примате *экономики* бессознательного и состоит причина того, что Фрейду так и не удалось по-настоящему теоретически осмыслить различие между фантазмом и художественным произведением. Он мог говорить, что все анализируемое им было интуитивно предвосхищено поэтами, или же (в «Градиве») что психиатр не имеет преимущества перед поэтом, который вполне способен, «ничуть не поступаясь красотой своего произведения» (!), выразить во всей глубине ту или иную бессознательную проблему. Акт поэтического творчества остается дополнительным — великолепным, но дополнительным. В этом пункте идти вслед за Фрейдом пытается и Ж.-Ф.Лиотар, признавая всю важность различия между фантазмом и художественным произведением, но пытаясь установить между ними строгое соотношение. Прежде всего, он отвергает любые попытки интерпретации в терминах «высвобождения» фантазма. Высвобождать фантазм — абсурдно, поскольку он представляет собой запрет желания и относится к разряду повторения (именно так сегодня и получается при «освобождении» бессознательного: его освобождают как вытесненное и запретное, то есть под знаком ценности, некоей обратной сверхценности — но, может быть, это и есть «Революция»?). Лиотар пишет: «Художник борется за то, чтобы освободить *внутри* фантазма то, что является первичным процессом и не принадлежит к разряду повторения» *(DйriveapartirdeMarxetFreud,* p. 236). «По Фрейду, искусство должно рассматриваться в его отношении с фантазмом… просто художник не скрывает своих фантазмов, он оформляет их в действительно реальные объекты, а вдобавок [!] это даваемое им изображение является источником эстетического удовольствия» (p. 56). Та же теория получает у Лиотара как бы обратный ход: *фантазм художника* не выводится в реальность как игра, компромисс, исполнение желания — он *выводится в реальность как контрреальность,* он вступает в действие лишь при нехватке реальности и разрабатывает эту нехватку. «Функция искусства не в том, чтобы предложить реальный симулякр исполнения желания, а в том, чтобы игрой своих фигур показать, какой деконструкцией следует заниматься в области восприятия и языка, чтобы фигура бессознательного порядка улавливалась в самом своем ускользании (изображение первичного процесса)».

Но как же фантазм, будучи запретом желания, может вдруг сыграть столь субверсивную роль? Так же и с первичными процессами: «Отличие от сновидения, от симптома: в художественном произведении тс же самые операции сгущения, сдвига, изображения, которые в сновидении и симптоме имеют целью *перерядить* желание, поскольку оно нетерпимо, — в художественном выражении применяются для того, чтобы удалить «красивую форму», то есть вторичный процесс, и выставить напоказ бесформенность, то есть беспорядочность бессознательного порядка» (p. 58). Как же понимать, что первичные процессы могут быть таким образом обращены вспять? Разве не связаны они тоже именно с операцией *вытесненного* желания — или же таков способ существования чистого и неподатливого бессознательного, «инфраструктурного» и непреодолимого? Но в этом случае Лиотар сам же себя осуждает, справедливо говоря, что «первичных процессов невозможно достичь никогда. Вставать на защиту первичных процессов — это еще один из эффектов вторичных процессов».

И в еще более радикальной формулировке: «Художник — это человек, у которого желание увидеть смерть и за это умереть оказывается сильнее, чем желание производить… болезнь — это не просто вторжение бессознательного, она одновременно и это вторжение и яростная борьба с ним. Гений доходит до такого же образа глубины, что и болезнь, но он от него не защищается, он его желает» (p. 60–61). Но откуда же, если не из вывернутой наизнанку «воли», не из неуловимой «мгновенной благодати», берется это согласие переживать «жестокость» бессознательного? И откуда возникает *наслаждение,* исходящее из этого акта, которое ведь должно как-то относиться к *форме,* а не к содержанию? У Лиотара эта форма недалеко отстоит от мистической пустоты. Художник создает «деконструированное пространство», пустоту, структуру для приема вторгающихся фантазмов — «смысл возникает как насилие над дискурсом, это сила или жест в поле значений, он создает *безмолвие.* И в этот проем поднимается и восстает вытесненное глагола, его подполье». Такая пустота и безмолвие, просветление перед вторжением тайного — опасная аналогия с мистическим процессом. А главное, откуда они берутся? В чем состоит процесс «деконструкции»? Может оказаться, что он не имеет ничего общего с первичным процессом, которому здесь приписывается непонятная двойная роль — *быть по обе стороны обращения.* Не лучше ли уж открыто оставить его на стороне вытеснения и повторения и избавить поэтическое творчество от всякой психоаналитической контрзависимости?

них в полной мере сохраняется обсессия смысла (моральный закон сигнификации), которой более не отвечает ясный и однозначный смысл. Наслаждение, напротив того, происходит оттого, что любой императив, любая смысловая референция (явная или скрытая) оказываются сметены, а это возможно только при абсолютной обратимости любого смысла — не при умножении смыслов, а при точном обращении каждого из них. Так же и с энергией: ни ее взрывное «высвобождение», ни ее развязывание, ни простой ее дрейф, ни «интенсивность» не составляют наслаждения — источником наслаждения является одна лишь обратимость.[221]

Когда мы смеемся или наслаждаемся, это значит, что каким-то образом произошло искривление или скручивание означающего или энергии, образующее пустоту. Это как в истории о человеке, который потерял ключ на темной улице и ищет его под фонарем, потому что таков единственный шанс его найти. Этому потерянному ключу можно приписывать любые скрытые смыслы (мать, смерть, фаллос, кастрация и т. д.), между которыми все равно невозможно сделать выбор, да это и неважно: это пустота логического разума, который неукоснительно удваивается, чтобы уничтожиться, и в созданной таким образом пустоте как раз и происходит взрыв смеха и наслаждения (вовсе не затем, чтобы в этой пустоте, по Лиотару, «поднималось и восставало вытесненное глагола, его подполье»). Фрейд выразился очень точно: «Entfesselung des Unsinns» — разгул бессмысленности. Но только бессмысленность — это не скрытая преисподняя смысла и не эмульсионная смесь всех вытесненных и противоречащих друг другу смыслов. Это тщательная обратимость каждого члена — *субверсия* через *обращение* [réversion].

В соответствии с этой внутренней логикой остроумия следует интерпретировать и одну из его «внешних» характеристик: его разделяют с другими, его нельзя потреблять в одиночестве, оно имеет смысл только в процессе обмена. Острота или анекдот — это все равно как символическое имущество, как шампанское, подарки, дефицитные вещи или женщины в первобытных обществах. Остроумие требует себе в ответ смеха, или же, в порядке взаимности, ответного анекдота, или даже настоящего потлача новых и новых историй. Известно, какую сеть символического сообщничества создают иные анекдоты или остроты, переходя из уст в уста, словно некогда стихи. Все здесь отвечает символической *обязанности.* Держать про себя анекдот и никому его не рассказывать — абсурдно, не смеяться над ним — оскорбительно, но и засмеяться первым над рассказанным тобой анекдотом — тоже по-своему нарушает тонкие законы обмена.[222]

Остроумие потому столь необходимо включается в символический обмен, что оно связано с символическим (а не экономическим) модусом наслаждения. Если бы это наслаждение возникало из-за «психической экономии», то было бы непонятно, почему от этой «высвобожденной» психической энергии нельзя смеяться в одиночку, или же первым. Следовательно, тут работают не просто экономические механизмы, тут что-то требует взаимности. Это «что-то» как раз и есть символическая отмена ценности. В поэзии и остроумии, непосредственно при их осуществлении, происходит символический обмен, то

---

[221] Удовольствие, удовлетворение, исполнение желания принадлежат к порядку экономического, наслаждение — к порядку символического. Следует проводить между ними решительное различие. Не подлежит сомнению, что экономия, опознание знакомого, психический эллипсис, навязчивое повторение являются источниками известного удовольствия (удовольствия как бы энтропического, инволютивного, одновременно «heimlich» и «unheimlich», привычного и беспокоящего, никогда не свободного от тревоги, поскольку связанного с повторением фантазма). Экономическое всегда имеет характер повторно-накопительный. Символическое — всегда обратимо, это разрешение накопления и повторения, разрешение фантазма.

[222] Фрейд, по-прежнему следуя логике экономической интерпретации, считает, будто рассказчик анекдота оттого не смеется первым, что для инициативы остроумия требуется определенная психическая затрата, то есть не остается свободного излишка для удовольствия. Он сам же признает, что такое объяснение не очень-то удовлетворительно.

есть обращение и взаимоуничтожение терминов; соответственно в них и устанавливается однотипное социальное отношение. Только субъекты, отрешившиеся от своей идентичности подобно словам, достигают социальной взаимности в смехе и наслаждении.

АНТИМАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ЯЗЫКА

Как мы видим, в психоаналитической интерпретации сновидения, остроумия, неврозов, а в какой-то мере и поэзии просматривается «материалистическая» теория языка. Работа первичных процессов становится возможной оттого, что бессознательное обращается со словами *как с вещами.* Означающее, оторвавшись от означающего и перестав служить его целям, вновь становится чистым материалом, с которым можно вести другую работу, — «элементарным» материалом первичного процесса, образующего в нем свои складки, сдвиги и взаимопроникновения. Звуковая субстанция языка обретает имманентность материальной вещи, выпадает в область, где еще нет (если можно говорить о каком-то «еще») ни первого членения (па смысловые единицы), ни, может быть, даже и второго (на смыслоразличительные единицы). При этом звуки и даже буквы мыслятся как атомы субстанции, неотличимой от субстанции тела.

Может показаться, что более радикальный подход к языку невозможен. Обращение со словами «как с вещами» как будто является принципом глубинных операций с языком, поскольку с выявлением наконец его «материалистического» базиса все вроде бы уже и сказано. Но здесь с материализмом дело обстоит так же, как и повсюду. Этой философской теории суждено быть всего лишь идеализмом наоборот, не преодолевающим его бесконечную спекуляцию и образующим с ним простую игру чередования. Так, понятия «вещи» и «материи», негативно образованные идеализмом как его преисподняя, как его негативный фантазм, преспокойно перешли в состояние позитивной реальности или даже революционного принципа объяснения мира, нимало не потеряв в своей врожденной абстрактности. Идеализм фантазматически измыслил в *ходе вытеснения* некую «материю», и вот она-то, отягощенная всеми родимыми пятнами идеалистического вытеснения, и возникает теперь вновь в материализме. Задумаемся о понятии «вещи», которым пытаются обозначить нечто уже неподвластное репрезентации. С устранением всякой трансцендентности остается одна лишь грубая, непрозрачно-«объективная» материя, субстанциальное образование, молярный или же молекулярный фундамент из камня или слов. Но как же не заметить, что это лишь последняя, наиболее изощренная уловка идеализма — заточить все отрицающее его в этой неподатливой субстанциальности, тем самым узаконив его как своего референциального противника, как свое алиби и зафиксировав его в «эффекте» реальности, каковой есть лучшая опора для идеалистической мысли. «Вещь», «субстанция», «инфраструктура» и «материя» никогда и не имели другого смысла. В ту же самую ловушку контрзависимости от идеализма попадает и «материалистическая» теория языка. Неверно, что слова, выйдя из режима репрезентации и потеряв знаковую обусловленность, становятся «вещами», воплощая собой некий более фундаментальный статус объективности, большую реальность, возвращаясь на стадию конечной инстанции. Худшей путаницы не бывает.

Обращаться со словами «как с вещами»… чтобы выразить *вещьиз вещей* — Бессознательное, чтобы материализовать скрытую энергию. Такова всегдашняя западня выражения, только здесь в качестве референции позитивизируется вытесненное, несказанное, а возможно и несказуемое — которое, однако, в известной точке обретает силу инстанции или даже субстанции. Западноевропейская мысль не терпит и, по сути, никогда не терпела пустоты значения, *не-места* и неценности. *Ей необходимы топика и экономика.* Если в поэзии (а также, по-видимому, и в остроумии) начинается радикальное растворение знака, то пусть оно будет поддающимся расшифровке знаком чего-то неизреченного, чего-то такого, что никогда не выдаст нам свой шифр, зато тем более для нас ценно. Конечно, психоанализ — это не «вульгарная» герменевтника, это герменевтика более тонкая,

поскольку за операциями над знаковым материалом всегда скрывается нечто другое — иной мир, иная сцена, извивы которых могут быть уловлены специальным дискурсом анализа. Наслаждение здесь — вовсе не от чистой консумации. Оно всегда возникает из проступающего при этой операции либидо, из «говоримого» в глубине фантазмов, из высвобождающихся аффектов. Одним словом, весь этот языковой материал уже изначально нацелен на позитивную трансформацию (в данном случае — транскрипцию), он изначально подлежит интерпретации, как бы обволакивающей его своим аналитическим оправданием.[223] Эта «Вещь» скрывается и скрывает нечто другое. Ищите силу, ищите означающее.

* * *

Глубинная мотивированность знака/симптома, единосущность слова и вещи, одинаковая судьба речи и влечения, фигуры и силы. Либидинальная экономика, принципом которой всегда является метафоризация (или метонимизация) бессознательного, тела, либидо, фантазма в некоторое языковое *расстройство.* При лингвистической мотивации произвольность знака уступает место *позитивной* аналогии между означающим и означаемой вещью. При психоаналитической мотивации *обращенная* закономерность связывает деконструированное означающее с первичным энергетическим потенциалом. Мотивация предстает здесь как *трансгрессия* формы мятежным содержанием. Принцип реальности и прозрачности языка оказывается прорван слепой сверхреальностью либидо. Именно так в лучшем случае интерпретируют поэзию — как жизненный шум Лучано Берио, театр жестокости Арто, задыхающийся хрип и вопль, колдовское вторжение тела в репрессивно-интериоризированное пространство языка. Вторжение частичных влечений, всплывающих именно как частичные *и подавленные,* одновременно трансгрессивные и регрессивные, ибо высвобождается здесь именно вытесненное содержание, отмеченное в качестве такового гегемонией формы.

Это лучше, чем «ветерок» у Суинберна, но это по-прежнему из разряда мотиваций и метафор. Такого рода театр жестокости — метафора виталистская, энергетическая, корпореистская, а следовательно, в конечном счете и финалистская, пусть даже это и стихийный финализм. Магия «освобождения» первозданной силы (известно, как Арто близок — подчас непристойно близок — к магии и экзорцизму, а то и к оргиастическому мистицизму в «Гелиогабале»). Метафизика всегда где-то поблизости, как и в экономических/энергетических воззрениях на бессознательные процессы (то есть вообще на понятие бессознательного), — метафизический соблазн субстанциализации БСЗ как *тела,* а потому и его освобождения как цели. Типичное для наших дней иллюзорное понимание вытеснения, когда бессознательное описывается как содержание, как сила. Настоящий триумф формы — ограничить отрицаемое ею как содержание, замкнуть его, подчинив целям выражения содержания или воскрешения сил.

В этом пункте нет особенной разницы между лингвистикой и психоанализом: и там и тут одна и та же попытка найти основу поэзии в соприродности дискурса своему объекту: «Расстояние между словами и вещами изменяется благодаря использованию «вещественности» самих слов, когда плоть слов и то эхо, которое она способна вызвать в

[223] Всякая материя является *сырьем.* То есть понятие материи возникает лишь в зависимости от порядка *производства.* Об этом должны помнить все, кто считает себя «материалистами» (естественнонаучными, семиотическими, историческими, диалектическими и т. д.). Даже и сенсуалистический материализм XVIII века уже был первым шагом к «освобождению» тела для нужд *функции удовольствия,* как *сырье* для *производства* удовольствия. Материя всегда является не более чем производительной силой. Однако в самом производстве нет ничего «материалистического» — как, впрочем, и идеалистического. Это некоторый порядок и код — вот и вес. Так же и с наукой: это некоторый порядок и код, она не более и не менее «материалистична», чем магия или что-нибудь еще.

пещере нашей чувствительности, служит посредующим звеном для ропота, который вызывают в ней вещи» (Lyotard, *Discours, figure,* p. 77). Так и лингвисты пытаются в лучшем случае спасти «символическую» ценность звучания от идей произвольности знака. Чуть ниже читаем: «Вещь не «вводится» в речь, а устройство этой речи пробуждает в словах и отношениях между ними такие ритмы, которые оказываются созвучны ритмам, вызываемым в нашем теле самой вещью — предметом речи». Каким же чудом «вещь» и слово оказываются созвучны через посредство тела? Благодаря ритму? Нет, благодаря метафоре. Действительно, тут целая *позитивная экономика метафоры* — компромисс между «вещью» и словом в его материальности. Однако это неверно. Хотя логический дискурс и отрицает материальность слова (Wortkörper), но поэзия вовсе не является, наоборот, воскрешением слова как вещи. Она вовсе не ведет к появлению чего-либо вещественного, а стремится уничтожить самое речь в качестве вещи. В поэзии как раз и исчезает статус вещи и дискурса *по отношению друг к другу.* То есть она стремится к истреблению речи как дискурса, но также и как материальности — не путем ее вытеснения, как это делает дискурс, по путем работы с нею до полного ее уничтожения.

* * *

Сходным образом и Кристева, опираясь на Гераклита и Лукреция, выстраивает материалистическую теорию означающего: слова не *выражают* реальность (подвижную), а *являются* ею. Не через посредство идей, а в силу единосущности (а не просто «соответствия») материальных вещей и звуковой субстанции речи. Это гомологично психоанализу: бессознательное проявляется в языке не в том смысле, что оно в нем выражается, а в том, что у них одинаковая структура, что они одинаково артикулируются и высказываются. Тот же покрой, та же сцена, тот же «фасон», та же работа. Там, где древние говорили «огонь», «вода», «воздух», «земля», мы говорим «язык», «бессознательное», «тело».

Утверждать же, что в языке проявляется огонь, воздух, вода и земля (или же работа бессознательного), поскольку он и сам является стихийным началом, элементарной субстанцией, прямо сближающейся со всеми остальными, — это гораздо радикальнее любой психонатуралистической «мотивации», однако чрезвычайно далеко от истины. Дело обстоит с точностью до наоборот: только при условии, что огонь, вода, земля и воздух не являются ни ценностями, ни *позитивными* стихиями, что это метафоры постоянного растворения ценности, мирового символического обмена, что они не субстанции, а *антисубстанции,* антивещества, — только при таком условии язык, оторванный от логики знака и знаковой ценности, может с ними воссоединиться. Об этом говорится в античных мифах о стихийных началах, в гераклитовском и ницшеанском мифе о вечном становлении, и именно потому эти мифы были поэтичны и стояли несравненно выше любой аналитической интерпретации, которая транспонирует это растворение в скрытую инстанцию неизреченного, проступающую в неречи или же в ино-речи.

В символической операции нет никакой, даже и «бессознательной», материалистической референции. Скорее эта операция с «антиматерией». Остережемся научной фантастики, но все же есть некоторая аналогия между частицей и античастицей, встреча которых ведет к уничтожению их обеих (с выделением в придачу колоссальной энергии), и соссюровским принципом гласных и противогласных, вообще какого угодно означающего и отменяющего его анаграмматического двойника: здесь тоже не остается ничего, кроме колоссального наслаждения.

Кристева пишет: «В этом ином пространстве, где поколеблены логические законы речи, субъект растворяется, и место знака занимает столкновение отменяющих друг друга означающих. Это операция всеобщей негативности, не имеющая ничего общего ни с конститутивной негативностью логического суждения (Aufhebung), ни с внутренней негативностью этого суждения (логика 0–1), это негативность ничтожащая (как суньявада в

буддизме). Такую самоотменяющую мысль осуществляет нулевой субъект, не-субъект».

ПО ТУ СТОРОНУ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Вопрос стоит так: есть ли необходимость при объяснении поэзии предполагать присутствие бессознательного — энергетического, эффектного потенциала, который в процессе своего вытеснения и своей работы становится основой расстройства, «выразительного» распада порядка речи и противопоставляет вторичным процессам свой первичный процесс? Причем все, разумеется, взаимосвязанно: если бессознательное представляет собой такую необратимую инстанцию, то и дуальность первичного/вторичного процесса оказывается тоже непреодолимой, и вся работа смысла может состоять только в проявлении этого вытесненного, которое проступает сквозь вытесняющую инстанцию дискурса. В этом смысле нет никакой разницы между поэзией и неврозом, между стихами и оплошным действием. Следует признать радикальность психоанализа: если первичные процессы «существуют», то они действуют повсюду и повсюду являются определяющими. Но и наоборот, достаточно предположить существование иного, символического порядка, который обходился бы без бессознательного, без запрета и без вытеснения и в котором, по сути, разрешалось бы само различение первичного и вторичного процесса, — достаточно такое предположить, чтобы релятивизировать всю перспективу психоанализа, причем не только в маргинальных для него областях, где он ведет мощную экспансию (антропологии, поэтике, политике и т. д.), но и на собственной его территории, в анализе и лечении психики, неврозов. Перефразируя Маннони, не исключено, что психоанализ, родившись из разграничения между первичным и вторичным процессом, однажды и погибнет от отмены этого разграничения. Символическое уже представляет собой нечто такое, что лежит *по ту сторону бессознательного и психоанализа,* по ту сторону либидинальной экономики, как и по ту сторону ценности и политической экономии.

Следует учитывать, что символические процессы (обратимость, анаграмматическое рассеяние, безостаточное растворение) вовсе не совпадают с первичными процессами (сдвигом, сгущением, вытеснением). Они противоположны им, хотя те и другие вместе противоположны логическому дискурсу смысла. Это их специфическое отличие (которое относится также и к наслаждению) ведет к тому, что сновидение, оплошное действие, острота — не то же самое, что произведение искусства или стихи. Это различие символического и либидинального бессознательного сегодня в значительной мере скрадывается в силу привилегированного положения психоанализа, но его необходимо восстановить — запретить психоанализу вторгаться туда, где ему нечего сказать: о поэзии (художественном творчестве), символическом, антропологии (первобытных обществ) ни Фрейд, ни Маркс не смогли сказать ничего, кроме как редукционистски сводя эти области один — к способу производства, другой — к вытеснению и кастрации. Когда психоанализ и марксизм натыкаются на непреодолимое препятствие, не надо помогать им прыжком или ползком преодолеть его, нужно безжалостно анализировать их, исходя из того, что им недоступно. Эти их границы являются сегодня стратегическими пунктами любого революционного анализа.

Маркс надеялся постичь фундаментальную инстанцию *в* экономике и процессе ее диалектического развития. На деле же он *через* экономику и ее судороги уловил то, чем она симптоматически одержима, — *самую отделенностъ экономики как инстанции.* Фактором, пронизывающим всю экономику, делающим ее конфликтным местом противоречий (эти противоречия, при всей их остроте, по-своему пытаются его рационализировать), является фантастическая автоматизация экономики, возведенной в ранг принципа реальности.

Однако это верно и для психоанализа: своим термином бессознательного и работы бессознательного Фрейд пытается постичь как фундаментальную инстанцию то, что опять-таки является результатом ломки символического в форме индивидуальной психики. В конфликтных отношениях сознательного/бессознательного всего лишь проявляется

навязчивое чувство этой отделенности психики как таковой. Во фрейдовской топике (БСЗ/ПСЗ/СЗ) просто формализовано и теоретически осмыслено как первичная данность то, что на самом деле есть результат деструктурации.

Анализ Маркса и Фрейда носит критический характер. Но ни тот, ни другой не критичны в вопросе об отдельности своей области. Они не сознают сами того разрыва, на котором основаны. И тот и другой — варианты критической симптоматологии, незаметно превращающей свое симптоматическое поле в поле определяющее. Первичные процессы и способ производства — таково их «радикальное» слово, их базовые детерминативные схемы, опираясь на которые они экспортируют свои понятия и империалистски захватывают другие области.

Сегодня марксизм и психоанализ пытаются смешивать свои понятия, обмениваться ими. И если бы они оба принадлежали к «радикальной» критике, то по всей логике смогли бы это сделать. В реальности же это не так. Фрейдомарксизм во всех своих формах — это сплошной фантазм и провал. А глубинная причина этих постоянных неудач в переносе понятий, из-за чего он оказывается и с той и с другой стороны операцией безнадежно-метафорической, — состоит именно в том, что и марксизм и психоанализ обладают внутренней связностью лишь в своих частично-ограниченных пределах (каковых они сами не сознают), а потому и не могут быть генерализированы как общие аналитические схемы.

Ни их «синтез», ни их контаминация — одна лишь их экс-терминация, их обоюдное истребление может заложить основу для радикальной теории. Марксизм и психонализ находятся в кризисе. Следует не подпирать их один другим, а столкнуть лбами эти два кризиса. Они еще долго могут драться между собой. Не стоит лишать себя такого зрелища. Это всего лишь два поля критики.